Johannes Hirschberger

BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

E

m

hn

u

ta

v

li e

c e

dn

s

m

ar s s

p t

ie

f a

t

do t

a

fo a

s r

oe

m o

i

i

g

f



J

B

1

e

0

o

Título original: *Kleine Philosophiegeschichte*
Johannes Hirschberger, 1961
Traducción: Alejandro Ros
Retoque de cubierta: marcelo77

Editor digital: marcelo77
ePub base r1.1



Prólogo

Es toda una aventura, la de intentar exponer en un breve manual la historia de la filosofía. Pero como el espíritu humano es capaz de abarcar en una ojeada el más extenso y complejo panorama —lo cual es a la vez un privilegio y una necesidad—, vamos a intentarlo también aquí. En nuestro caso el intento ofrece una ventaja especial: en un bosquejo rápido los rasgos esenciales y el sentido del conjunto quedan más vigorosamente destacados que cuando uno se pierde en la multiplicidad de los pormenores. Una exposición tan sucinta no pretende sino servir de iniciación en el espíritu de la filosofía total. A quien desee penetrar en los detalles, cosa que a menudo resulta necesario, nos permitimos señalar nuestra *Historia de la filosofía* en dos tomos, cuya nueva edición

revisada y ampliada ya está disponible.

JOHANNES HIRSCHBERGER

INTRODUCCIÓN:

SOBRE EL SENTIDO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

«Historia de la filosofía» significa libertad del espíritu. Quien sólo vive en su propio tiempo es fácilmente víctima de la moda, que también existe en filosofía, carece de experiencia intelectual y sucumbe a lo que es sólo de actualidad, capaz, sí, de cautivar, pero carente de permanencia. Mientras Haeckel estuvo en boga, sus *Enigmas del mundo* fascinaron a muchos espíritus y dieron al traste con más de una ideología. Hoy día bastan unos pocos pasajes de la obra de Haeckel para excitar la hilaridad de todo un auditorio. Lo mismo sucede con lo que el vitalismo tuvo de «moda», con Nietzsche, con el materialismo, el idealismo y

todos los demás *ismos*.

Para formarse un juicio en este terreno y poder distinguir entre lo verdadero y lo falso precisa una visión de conjunto, tener posibilidades de comparar, de contemplar múltiples estratos en lugar de orientar la mirada en una dirección única. Pero sobre todo es necesario comprender profundamente nuestros conceptos y nuestros problemas en función de sus orígenes. Toda vida del espíritu ha ido creciendo, sus raíces se hunden profundamente en el pasado y reciben de él su significado secreto, que como una herencia compele nuestro pensamiento a tomar determinadas direcciones. Pero si la vida no puede desentenderse de la carga del pasado, el espíritu sí puede lograrlo, con tal que tenga arrestos para dirigir la mirada hacia sí mismo y comprender el hoy en función del ayer, no ya para aferrarse al ayer, sino para liberarse de él y al mismo tiempo de la fascinación de lo presente; sólo quien

carezca de espíritu crítico considerará el presente como imagen de la cosa misma, siendo así que él es también historia y por tanto necesita de ésta para distinguir, por comparación, lo que es meramente histórico, y liberarse así de la historicidad. Vamos a dividir la historia de la filosofía en filosofía de la antigüedad, de la patrística y de la edad media, de la edad moderna y de la contemporánea.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Nota preliminar

La filosofía antigua es la herencia intelectual de la que todavía hoy vive el Occidente y con la que hoy todavía no cesa de enfrentarse el pensamiento filosófico. Filosofía antigua no significa filosofía anticuada, de cuyo estudio puede prescindirse. Basta una ojeada a las obras de los grandes filósofos para convencerse de lo mucho que este pensamiento ha ocupado los espíritus de todos los tiempos.

Las épocas principales de la filosofía antigua son: la presocrática, la filosofía ática, con Sócrates, Platón y Aristóteles, y las grandes escuelas del período helenístico, principalmente el estoicismo, el epicureísmo y el neoplatonismo.

CAPÍTULO I

LOS PRESOCRÁTICOS

La filosofía griega tuvo su cuna en Jonia, en la costa de Asia Menor. Los filósofos de la era presocrática los hallamos en Mileto, Éfeso, Clazómenas, Colofón, Samos. Por esto se llama también a la filosofía presocrática filosofía jónica, lo cual no es completamente exacto, puesto que también en el sur de Italia y en Sicilia aparecen nombres célebres. Como tampoco lo es designar a la filosofía de los presocráticos —como con frecuencia se hace— como filosofía de la naturaleza («física»); en efecto, si bien la reflexión de estos hombres arrancó de la naturaleza que los rodeaba, lo que en realidad les interesaba era el ser, su propia esencia y sus leyes peculiares; se

trataba, pues, de metafísica e incluso de teología, ya que inquiría las últimas razones que pudieran explicar el ser y el acontecer. Sin embargo, como dice Aristóteles, no procedían ya como Homero y Hesíodo, que también «teologizaban». En efecto, mientras éstos en su modo de hablar y de pensar se servían de imágenes y concepciones míticas, en los presocráticos se inicia un pensar «demostrativo», que no se limita ya a escuchar relatos, sino que con su propia observación y reflexión crítica trata de captar algo y al mismo tiempo de razonarlo. Al surgir así con los presocráticos el pensar conceptual, nacía al mismo tiempo la filosofía de Occidente.

1. Los problemas de los presocráticos

Toda una serie de conceptos que todavía usamos hoy, tales como principio, elemento, materia y forma, espíritu, etc., aparecen ya en la era presocrática. Fue una empresa osada. Estos pensadores crearon, por así decir, un sistema monetario intelectual, que se ha mantenido en vigor durante más de dos milenios. Cosa digna de admiración, pero que al mismo tiempo da qué pensar. Pues si se diera el caso de que estas primeras posiciones fueran deficientes, arcaicas, primitivas, al sobrevivir todavía en nuestros días, ¿no serían una rémora para nosotros, una desfiguración de nuestro espíritu, un camino torcido para nuestro pensamiento? Ahora bien, lo decisivo en dicha época no son las palabras o los conceptos, sino el modo de plantear las cuestiones, los problemas que preocupaban a aquellos hombres. En realidad, los conceptos nacieron de tal búsqueda. Por esto los problemas de los presocráticos tienen todavía más importancia que

los conceptos y términos que utilizaron.

El problema capital de la filosofía presocrática se cifra en la cuestión de la *arkhé*, del principio de todas las cosas. *Arkhé* quiere decir, literalmente, origen. Pero en este caso no se pensaba tanto en un origen temporal cuanto en un origen esencial. El verdadero problema era, por tanto: ¿Qué son en su verdadero y más íntimo ser las cosas, cuyo aspecto es tan variado y que nuestra percepción sensible distingue unas de otras? Eso que aparece ante nosotros ¿no será pura apariencia, una corteza exterior, una superficie, mientras que en el interior de las cosas aparece en forma completamente distinta o acaso ni siquiera «aparece», sino que sólo es accesible al pensamiento y constituye el verdadero y propio ser de las cosas, por ser lo único pensable de ellas?

Esta distinción entre lo exterior y lo interior, entre el fenómeno perceptible por los sentidos y el verdadero ser sólo pensable, entre lo accesorio y

lo esencial, acarreaba todavía otra distinción: En el fenómeno o apariencia exterior cada cosa era algo propio, individual, pero luego, en la esencia, los cosas resultaban iguales entre sí; la esencia era común. Ahora bien, esto común o general aparecía ahora como lo más importante, y por consiguiente como algo aún más esencial en comparación con lo sólo individual.

Todavía surgía, como por sí misma, una tercera distinción: la esencia interior, la misma en todas partes, es también lo permanente, lo consistente, seguro, computable, desconocible, comparado con lo transitorio, casual, inseguro, envuelto en sombras, que no puede ser objeto del saber, sino a lo sumo de una representación, de una creencia u opinión.

Así pues, cuando Tales de Mileto (hacia 624-546), el primero de estos pensadores, dijo que el agua era el principio de todo, que era el origen, el elemento del que procedían todas las cosas y al

que todas retornaban, no hablaba ya del ser particular, singular, que aparece a los sentidos y es también objeto de las ciencias particulares, sino del ser a secas, que se halla sin más en todas las cosas; al mismo tiempo lo constituía en objeto del saber y creaba con ello lo que Aristóteles designaba con más precisión como ciencia del ser en cuanto tal, a la que denominaba también «filosofía primera» y sabiduría o «teología» y que más tarde sus continuadores llamarán metafísica. Son innumerables las respuestas que la filosofía occidental dará a estas cuestiones. Ya no tendrá fin la consideración del ser, de lo existente, de la esencia, del fenómeno, de lo universal y de lo particular, de las razones y de la razón primera.

Pero ya entre los mismos presocráticos se delinean diversas direcciones en la búsqueda de las respuestas. Son como diversas formas de presentar el problema central, la cuestión de la razón o fundamento primero. Una primera tentativa

de solución aparece en la pareja conceptual de *materia* y *forma*. En la materia ven el fundamento primero los tres milesios: Tales en el agua, Anaxímenes en el *apeiron* y Anaximandro en el aire. Que el agua y el aire son algo material, es evidente; pero también el *apeiron* es de esta índole; aun cuando literalmente signifique «ilimitado», «infinito», lo que sugiere es una cuantía ilimitada de materia, de la cual todo lo existente ha recibido lo que tiene de corporeidad, si no directamente al menos tras diversas transformaciones. Sin embargo, en esta materia de los milesios no hay que ver lo meramente material —en realidad no son materialistas—; también hay que tener presente la importante circunstancia de que por esta materia se entiende algo prepotente, fundamentante, eterno, divino. Esto se observa principalmente en Anaximandro (hacia 610-545), de cuyo *apeiron* dice Aristóteles que es «como lo inmortal, lo incorruptible y divino que todo lo

abarca y todo lo dirige». En el estilo solemne e hímnico con que Anaximandro habla de su *apeiron* se puede sentir la veneración que le inspira y en la que con razón se ha entrevisto una parte de la «teología» de los primitivos pensadores griegos.

De todos modos, aun cuando se hablara de una materia infinita o, como también se dio el caso, de una materia viva (hilozoísmo), tal concepto de la materia no podía servir como explicación suficiente de nuestra realidad mundana. El mérito de haberlo reconocido se ha de atribuir a los *pitagóricos* (Pitágoras nació en Samos el año 570). Éstos destacan el concepto opuesto a la materia, la forma. No ya que nieguen la legitimidad del concepto de materia, pues conciben este principio aun más exactamente que los milesios. En efecto, entre éstos la materia estaba siempre en cierto modo formada, era agua o aire, no ya pura materia. En cambio, los pitagóricos tratan ahora de pensarla, y así la

conciben como lo totalmente «indeterminado» (*apeiron*). Pero precisamente ahora surge como necesario complemento la determinación, el límite (*peras*). Aporta límites a lo en sí ilimitado haciendo que así resulte esto o aquello. Por tanto, la distinción de las cosas reside ya en la forma o, como solían decir los pitagóricos, en el número. Tal era el sentido de su célebre doctrina según la cual todo es número. Esto no quería decir que todo fuera sólo número, sólo forma y sólo límite, y no al mismo tiempo materia. Junto a lo numerante y limitante ponían también lo numerado, precisamente la materia, lo en sí ilimitado. Y aún hoy la ciencia moderna que trabaja con el número debe admitir, además de los conceptos matemáticos, algo que se capta por medio de ellos, que es exterior a los mismos y que continuamente ha de plantear nuevos problemas.

Junto con el concepto del número aparece con los pitagóricos una nueva idea importante, la idea

de armonía. Las formas que ordena el ser no surgen caprichosamente, sino que constituyen un sistema, un todo que tiene sentido, una armonía cósmica. «Todo el edificio celeste es armonía y número [...]. Los sabios enseñan que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres forman comunidad, con amistad, orden, medida y justicia, por lo cual a todo esto llaman cosmos». Con razón se ha dicho que el descubrimiento pitagórico es uno de los más vigorosos impulsos dados a la ciencia humana.

Quedaba, sin embargo, un punto por considerar: el cambio que ocurre en la materia y en la forma, la modificación, en una palabra, el *fieri* o devenir. Según Heráclito (hacia 544-484), el devenir es todavía más principio que la materia y que la forma. Lo que las cosas son, lo son únicamente porque existe la eterna inquietud del devenir. Como símbolo de esto ponía el fuego: «Este mundo no lo ha creado ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue y siempre será un

fuego eternamente vivo, que con medida se aviva y con medida se extingue». El devenir no es, por tanto, anárquico, sino que está dominado por la medida, por el *logos* (sentido, ley). A esta misma ley están sujetas la contradicción y toda dialéctica. Heráclito no lo relativiza todo; en esto se distingue del vitalismo moderno, que tantas veces lo invoca, para el cual todo tiempo y todo hombre, y consecuentemente hasta toda situación y todo momento, es únicamente él mismo, sin que exista ninguna verdad ni ley superior, ya que el tiempo todo lo temporaliza. Sólo entre los seguidores de Heráclito adoptó este sentido radical el dicho atribuido por Aristóteles a Heráclito mismo: «Todo fluye». Heráclito, por su parte, rechaza toda relativización, como la que puede aparecer en la arbitrariedad individual o colectiva. «En efecto —dice—, todas las leyes se nutren de la divina». No se debería proceder como si cada cual tuviera su propio sentido, sino que lo decisivo es el *logos*

común, su verdad y su derecho. Con esto nos hallamos en los principios del derecho natural.

El polo opuesto del heraclitismo es el eleatismo. Su patriarca, Parménides de Elea, en el sur de Italia (hacia 540-470), pone en el centro de su filosofía el ser y niega el devenir, el venir a ser. El devenir ha de ser sólo algo que fluye, no algo que es, puesto que no es algo que está en reposo, algo que se mantiene; entonces, dice, no es absolutamente nada. Sólo nuestros sentidos nos dan la ilusión del devenir y consiguientemente la multiplicidad. Ahora bien, si existe multiplicidad, podrá existir también transición, devenir y viceversa. Pero si no se quiere seguir este engañoso camino de la opinión, es decir, de la percepción sensible, sino ir por el camino de la verdad y apoyarse en el pensamiento, entonces se halla el propio y verdadero ser, que es único, precisamente ser y no algo que está siendo, puesto que «lo mismo es pensar que ser». ¿Presintió ya

Parménides que los hombres que se pierden en lo múltiple, aunque sólo sea lo múltiple de las ciencias naturales, corren peligro de perder el uno, a saber, el ser, la verdad, el mundo real, por perderse en algo que no tiene nada de específicamente humano, lo sensible, que también poseen los animales? En cambio, según él, el *pensar* es lo primordialmente humano y es lo único que nos eleva sobre el mundo de la experiencia y reúne en el hombre lo único verdadero, el ser mismo. Parménides fue uno de los grandes metafísicos que quieren ofrecer algo más que un saber enciclopédico. Su tema era la sabiduría, porque buscaba el todo y el uno. Este lema de su filosofía no desaparecerá ya jamás.

Los discípulos inmediatos de Parménides, por ejemplo, los aleatas Zenón y Meliso, tratarán de apoyar con artificios verbales y conceptuales lo que en Parménides mismo era todavía como una contemplación mística de una razón superior que

aúna los extremos, por lo cual Aristóteles ve en Zenón al inventor de esa dialéctica que sólo es palabrería, erística (arte de la discusión), como solían decir los antiguos.

Una atmósfera completamente distinta se respira entre un grupo de presocráticos, a los que se ha designado como mecanicistas. Toman de los milesios el concepto de *materia*, pero lo perfilan con mucho mayor precisión.

Uno de ellos es Empédocles de Agrigento, en Sicilia (hacia 492-432). Empédocles decubrió el concepto de elemento. Aunque se equivocó al admitir sólo cuatro elementos («raíces»), a saber, el fuego, el agua, el aire y la tierra, concibió, sin embargo, la idea, de corte tan moderno, de que deben existir unas últimas partes materiales del mundo corpóreo, que son el principio de toda multiplicidad observable en la naturaleza, con lo que la múltiple variedad de ésta queda reducida a unos pocos principios. Por cierto, que hasta muy

entrada la edad moderna se admitieron los cuatro elementos. (El quinto elemento, la *quinta essentia*, era la materia de las estrellas eternas). En Empédocles, el enfoque específicamente mecanicista consiste en que las cuatro raíces, que en él tienen todavía algo de demónico y divino, siguen en su comportamiento una ley más alta, mecánicamente activa, a saber, el juego alterno del amor y del odio en el rodar del ciclo de los cuatro períodos del mundo.

El antropomorfismo, presente todavía en Empédocles, es totalmente superado y sustituido por un puro *mecanicismo*, que a la vez es puro materialismo, por Demócrito de Abdera (hacia 460-370). Para él ya no hay dioses ni ninguna clase de representaciones tomadas de la vida humana. Sus principios, *arkhé*, son más bien los átomos: corpúsculos minúsculos, últimos, indivisibles (a-tomos), todos de la misma cualidad, aunque diferentes en su magnitud y en su

forma. Como conceptos accesorios sólo utiliza Demócrito el espacio vacío y el movimiento eterno. Según él estos átomos caen desde la eternidad en el espacio vacío, y todo lo que existe se compone de ellos. Por tanto, para nuestra percepción sensible las cosas son ciertamente diferentes en figura, forma, color, etc., pero en sí mismas (*physei* = por su naturaleza) se componen únicamente de átomos. Las cosas no son más que esto. Para Demócrito, pues, la naturaleza no es otra cosa que «átomos disparados en el espacio vacío». No la rige ningún dios, no existe providencia, no hay sentido ni finalidad, pero tampoco azar, sino que todo sucede «por sí mismo» (automáticamente) por razón de las leyes que son inherentes al *quantum* de la materia. En el conocimiento de estas leyes estriba la posibilidad de calcular de antemano el acontecer natural. Nos encontramos aquí ya con el ideal de la ciencia moderna. Aristóteles objetará a Demócrito: Al

hablar de la eternidad del movimiento se esquiva la cuestión de su último principio o razón; y si en la naturaleza aparecen siempre los mismos fenómenos, será que tras ellos se oculta un principio que no se explica materialmente, a saber, el de la forma.

A ambos remite Anaxágoras (hacia 500-420) al introducir un nuevo principio, el espíritu o *nous*. El espíritu es la fuerza que desde fuera constituye la causa del movimiento y a la vez lo dirige todo con sentido. Ello valió a Anaxágoras grandes elogios de Aristóteles:

> Por eso cuando uno afirmó que lo mismo que en los seres sensibles existe en la naturaleza una inteligencia que es el autor del cosmos y de todo el orden que hay en ella, debió aparecer entre sus predecesores como un cuerdo en medio de locos.

Anaxágoras concibió el *nous* como algo divino. Es infinito, autónomo, existe para sí, es omnisciente y omnipotente. La idea de orden llega en Anaxágoras hasta las últimas partes integrantes de las cosas. Éstas no son, como en Demócrito, diferentes sólo cuantitativamente, sino cualitativamente, de modo que lo que una cosa es en su totalidad, lo es también en cada una de sus partes («homeomerías»). Gracias a Anaxágoras la idea de orden y finalidad (teleología) vino a ser un filosofema que ha ejercido enorme influjo, sobre todo en la llamada teología natural, una vez que ésta, por encima del sentido y de la finalidad del cosmos, se elevó a la idea de un espíritu divino, omnisapiente y creador, como también en el estudio de la naturaleza menos cuantitativo que eidético y cualitativo, que todavía Leibniz juzgará indispensable.

2. La línea del pensamiento presocrático

Las grandes ideas de la filosofía presocrática se remontan constantemente a sencillas y naturales reflexiones del sentido común. Los pitagóricos llegaron al concepto de la armonía observando la relación entre la altura del tono y la longitud de las cuerdas. Demócrito observó que al cribar el trigo y al romperse las olas en la playa lo igual se une siempre a lo igual y de ahí concluyó: Así también nuestro cosmos y los seres que lo integran debieron recibir forma en un torbellino creador de mundos. Anaxágoras piensa en la alimentación humana y se pregunta: ¿Cómo podría el cabello proceder de lo que no es cabello y la carne de lo que no es carne, si aquello de donde algo procede no contuviera por lo menos en germen lo que luego ha de originarse? Así llegó a la idea de las homeomerías.

Las directrices del pensamiento presocrático nos hacen luz sobre el carácter del pensar filosófico en general: la filosofía es algo primordialmente humano, algo distinto de la especialización de las ciencias particulares, a la vez algo universalmente humano y accesible por principio a todo pensar normal. Una vez dijo Kant que las convicciones que el hombre necesita para ser verdaderamente hombre no proceden de sutiles y delicadas conclusiones, sino que son propias del entendimiento natural, que, si no es confundido con falsas artes, no falla en conducirnos a lo verdadero y a lo útil. Los presocráticos son una prueba de ello.

3. La sofística: Subversión de los términos y de los valores

Por lo demás, los sofistas se encargaron de demostrar enseguida cuán peligroso instrumento puede ser el espíritu humano. Mucho es, en efecto, lo que puede el espíritu humano, y lo que puede aparecer como una espléndida virtud, puede también ser un vicio espléndido. Y para penetrar esta verdad hace falta no sólo espíritu, sino madurez del espíritu.

La sofística aparece en un período en que Grecia se dispone a hacer política de gran potencia. Para esto hacen falta peritos. Los sofistas se ofrecen a formarlos. Prometen, pues, enseñar la *areté*. Ahora bien, si traducimos este término literalmente por «virtud» y lo entendemos como ésta suele entenderse tradicionalmente, resulta precisamente lo contrario de lo que ellos pensaban. En efecto, *areté* en boca de los sofistas significa sólo habilidad. Y esta habilidad nada tenía de escrupulosa. Era una habilidad capaz de todo, una *panourgia*, como decía certeramente

Platón. De todos modos, lo esencial para los sofistas era la *retórica*, el arte de hablar, de escribir y de presentarse. Exactamente lo que necesita un «líder» político. Ahora bien, para esto tenían principios peligrosos: había que aprender a ser algo, a ser el primero, adquirir influencia y conservarla, imponerse, dominar la vida y gozar de ella. Para ello, todo estaba permitido, y de ahí su principio de que el buen orador debe ser capaz de hacer que triunfe la causa peor, no ya esclareciendo la verdad, sino con la simple persuasión. Así se explica el continuo reproche de Platón: A vosotros no os importa la cosa misma, la verdad, o la razón y el derecho; lo que os importa es el poder, y en el fondo no tenéis idea de la verdad y de los valores del hombre, y por eso no sois conductores, sino seductores.

Para ello los sofistas poseían también la ideología adecuada, un *relativismo* universal: no existe la verdad, y si existiera, no se podría

conocer, y aunque se pudiera conocer, no se podría comunicar, como solía decir Gorgias (483-375). O, como opinaba uno de los más conocidos de ellos, Protágoras (hacia 481-411), todo es relativo, subjetivo, según la posición de cada uno: «Una cosa es para mí como me aparece a mí, para ti, como te aparece a ti». El hombre no se siente enfrentado con situaciones objetivas, ni un derecho eterno, ni unos dioses eternos, sino que «el hombre es la medida de todas las cosas» (Protágoras). Los sofistas se esforzaban en mostrar por todos los medios posibles lo relativo de las normas jurídicas, de la moral o de la religión. Según ellos nada es «por naturaleza», es decir, eternamente valedero, sino todo proviene de una «institución» y convención humanas. Su ideología de poder la presentaban también bajo un atuendo filosófico. Decían que es ley de la naturaleza que el más fuerte ha de dominar al más débil. Tal era el «derecho natural». En Nietzsche y Hobbes volverá

a aparecer esta posición.

Que la tan decantada relatividad no afectaba a los valores morales en sí mismos, sino únicamente a la conciencia humana de estos valores, no a su vigencia objetiva, sino sólo a la forma histórica de expresión, era una visión más profunda que no habían alcanzado los sofistas. Como tampoco la otra distinción, según la cual su «derecho natural» es sólo codicia natural, como más tarde diría acertadamente Tomás Hobbes. Pero no faltó quien les reprochara sin ambages su ceguera para los valores. Éste fue Platón. Todos sus escritos de juventud van dirigidos contra los sofistas. Su argumento más ingenioso era el del mentiroso y del ladrón. Decía, en efecto, que llevando a sus últimas consecuencias el principio de que sólo importa la habilidad en cuanto tal, el mentiroso sería «mejor» que el veraz, pues logra hacerle ventaja, y el ladrón sería «mejor» que el guardián, pues logra engañarlo por sorpresa. Así pues, con

la sola habilidad no se resuelve nada.

Pero esta verdad no siempre se comprende claramente. El arte del buen decir y escribir, es decir, el ideal humanista de la *cultura formal*, gozará siempre de prestigio. Para estas gentes escribió en vano Platón, por agudas que sean las cosas que sobre él saben decir. A sus ojos sólo son amantes de la palabra (*philologoi*), pero no del pensamiento y de la sabiduría (*philosophoi*), pues les falta la madurez del espíritu, su conciencia de la verdad y el sentido de los valores propio de la razón moral. Hay una eterna sofística, que se inclina siempre más a lo que parece que a lo que es. Toda realización ofusca. Pero si la capacidad del hombre, sea saber o fuerza de voluntad, no se somete a principios éticos ni se hace regir por ellos, habrá que contar con las consecuencias. En una ideología que sólo pone la mira en realizaciones y en influencia, el egoísmo se hace necesario. Se podrá disfrazar este egoísmo, se

podrá llamar a la mentira propaganda y al robo interés común, pero en realidad sólo se tratará de influencia. Quien quiera disfrutar de las ventajas de ésta, dependerá irremediablemente de los más sutiles refinamientos de esos expertos, que son capaces de todo.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA ÁTICA

Con los grandes de la filosofía griega, con Sócrates, Platón y Aristóteles, asume la dirección filosófica la metrópoli, el Ática. En efecto, los presocráticos vivían en su mayoría en las regiones periféricas de Grecia. De los sofistas, sólo una parte, aunque fuera la mayor, había brillado en la metrópoli. Pero en ellos tiene más importancia la ideología política que el pensar filosófico. En cambio, lo que se anuncia en Sócrates, Platón y Aristóteles es ya la verdadera, grande y eterna filosofía.

1. Sócrates: Saber y valor

Lo más importante en Sócrates (hacia 470-399) es la personalidad. No escribió nada, pero lo vivió todo. Lo que de él sabemos lo debemos a Platón y a unas pocas fuentes más. Por ellas nos enteramos de que en Sócrates la filosofía era más práctica que teoría. La búsqueda filosófica del qué y del porqué y en particular de los valores morales y de la virtud, había venido a ser para él una verdadera forma de la existencia.

Dos cosas eran características de esta búsqueda y de sus continuos interrogantes: su mayéutica y su ironía. La *mayéutica* era la «obstetricia» de Sócrates. Este arte lo ejercía principalmente con jóvenes, a los que enzarzaba en discusiones filosóficas, y consistía en destacar algún dicho de su interlocutor en el que éste expresaba algo que sabía sin saber que lo sabía, mostrándole con sus hábiles interrogaciones que

podía saberlo con sólo reflexionar debidamente sobre los problemas. Lo que así practicaba Sócrates era el mejor entrenamiento filosófico. En todo caso hacía sentir a aquellos jóvenes que no debían sentirse prematuramente seguros de sus ideas y de sus juicios. Sócrates no sentía demasiado respeto por las respuestas tradicionales; más bien inducía a tener en poco lo ya conseguido y a seguir hurgando; es decir, preguntaba «irónicamente» si de veras creían haberlo comprendido ya todo correctamente, si habían visto lo que formaba la peculiaridad de esto o de lo otro, si no habían tomado por esencial algo accesorio, si no había razones en contra de la opinión admitida. De sí mismo solía también decir: «Sólo sé que no sé nada». Ésta era, pues, su ironía. Podía excitar, pero ante todo debía incitar. Sócrates es uno de los grandes educadores de la humanidad, no sólo por su método de tratar con la gente joven, sino sobre todo por su arte de inducir

a ver y vivir el bien moral.

Junto con el saber, el valor formaba el centro de su trato con las gentes. En efecto, así como los sofistas no se cansaban de hablar de *areté*, de virtud, si bien bajo este nombre entendían un virtuosismo capaz de todo, así también Sócrates hacía girar su pensamiento en torno a la *areté*, pero entendida como virtud moral, orientada sin equívocos, en voluntad y entendimiento, hacia el valor moral. Con esto no podía menos de chocar, en parte porque a los políticos avezados era molesta la alusión al sentido de los valores y a la conciencia, al *daimonion* en el interior del hombre, y en parte porque esta profunda reflexión ética parecía estar en contradicción con la religión popular. Así Sócrates fue perseguido, encarcelado y finalmente hubo de ingerir la cicuta. La bebió con tranquilidad y con una inalterable firmeza de carácter:

> ¡Compatriotas! Vosotros me sois caros y estimables, pero antes que a vosotros debo obedecer a Dios. Y mientras me queden alientos y fuerzas no cesaré de inquirir la verdad y de amonestaros y abriros los ojos y de hablar a vuestras conciencias en mi forma acostumbrada: ¿Cómo tú, querido, tú, ciudadano de la ciudad más grande y más culta, no te avergüenzas de ocuparte en llenar lo más posible tu bolsa y de ambicionar fama y honores, mientras que nada se te da del juicio moral, de la verdad y de la mejora de tu alma?

Así Sócrates es también uno de los grandes moralistas de la historia.

Es cierto que su terminología y su teoría ética no alcanzaron el nivel de esta realidad existencial del bien. Tampoco logró poner teoréticamente en claro con toda precisión la verdadera esencia de

lo moral. Por el contrario, se sirvió de una serie de conceptos que más bien pertenecían a la esfera de la oportunidad y de la utilidad del mero pensar «técnico» y que, desde el punto de vista de la pura teoría, sugieren cierto utilitarismo y eudemonismo, es decir, una moral de la utilidad y del bienestar, que en realidad le era muy ajena. Así, por ejemplo, explica el bien moral remitiendo al concepto de un buen instrumento. Ahora bien, el hombre no es un instrumento. Si lo llamamos bueno moralmente, entendemos por «bueno» algo muy distinto. Además, a veces parecía que para Sócrates todo el mundo moral se reducía a saber y poder; es lo que se ha llamado el intelectualismo socrático, y que le ha dado cierta aparente afinidad con los sofistas; pero sólo aparente, pues de hecho su moral nada tenía de intelectualismo o de habilidad técnica. Era fuerza de voluntad y entereza de carácter. La dificultad estaba en los conceptos, que eran hijos de su tiempo y no

respondían a su verdadera intención. Mas precisamente este retraso de la reflexión filosófica respecto a la realidad existencial fue lo que más poderosamente incitó a su gran discípulo Platón a situar la verdadera realidad ética en el centro de su reflexión filosófica y a investigar la propia y verdadera esencia del bien moral, de lo ideal.

No obstante el predominio, en su pensamiento, del mundo de los valores, Sócrates posee también una especial importancia para la pura teoría filosófica, gracias a un logro que casi se podría llamar un invento. Nos referimos a su método de formación de los conceptos. Aristóteles dice acerca de Sócrates: «Dos cosas hay que atribuir con razón a Sócrates, por una parte su empeño en destacar el concepto universal y luego el haber pensado la realidad en función de tales conceptos universales». En sus diálogos de juventud, Platón presentó con numerosos ejemplos este procedimiento de Sócrates. Así, Sócrates pregunta

qué es la *areté* (virtud). Se le responde que tenemos la *areté* ante los ojos cuando vemos que un gobernante sabe mandar, puede hacer bien a sus amigos y perjudicar a sus enemigos, cuando uno es valiente, reflexivo, prudente, etc. Sócrates replica siempre de la misma manera: Todos éstos son sólo ejemplos de *areté*, son virtudes particulares concretas, pero no la virtud a secas; si observáis estas virtudes particulares en su estructura, veréis que en estos casos particulares late siempre algo idéntico, una forma (*eidos*) común; esto es lo principal, lo esencial. Esto era también lo universal de Sócrates y mediante ello había, según él, que pensar todas las virtudes particulares; entonces este pensar sería saber y ciencia y no sólo una representación adherida a lo particular, pues en este caso aparece la ley y la necesidad, que difiere de lo casual y accidental. En esto consiste la importancia de Sócrates en el campo de la filosofía especulativa.

Esto se observa inmediatamente en su gran discípulo Platón, para quien esta forma universal, el *eidos* o esencia de las cosas, viene a ser el fundamento de todo un sistema filosófico.

2. Platón: El mundo en la idea

En Sócrates había filosofado el hombre del pueblo. Platón (427-347) pertenece a la alta nobleza de Atenas. Sin embargo, también su filosofía se interesa por la vida cotidiana, puesto que pone la mira en el hombre auténtico y en el Estado auténtico. Pero ahora tiende a esta meta por medio de una teoría conscientemente desarrollada y elaborada en forma genial, la célebre doctrina platónica de las ideas.

a) Teoría de las ideas

La filosofía platónica comienza allí donde termina Sócrates, en la cuestión relativa a la propia y verdadera esencia del bien o de los valores morales. Sócrates había sido la encarnación viva de estos valores. Pero ¿cuál es su esencia, y cómo deben explicarse teóricamente? Platón responde a esta cuestión con su teoría de las ideas. El camino que le condujo a esta teoría, fue la *Ética*.

Una convicción inquebrantable había sacado Platón de la experiencia moral que la vida de Sócrates supuso: Los valores, por ejemplo, las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, como también las demás virtudes, son algo absoluto, intangible, inmutable, eterno. Su conocimiento y realización pueden, sí, ser deficientes y estar mezclados con errores,

pueden significar una desviación de su propia esencia e incluso una desfiguración de la misma. Puede incluso haber gentes que nada sepan de ello, que estén ciegas para los valores. La concepción de los valores puede ser relativa a tiempos, pueblos, culturas, individuos; sólo en este sentido tenían razón los sofistas al enseñar que lo bueno y lo justo es diferente en todas partes. No la tenían, en cambio, con respecto a la cosa en sí, a la esencia misma, interna y objetiva, de los valores. En ellos se nos revela algo que es independiente de la voluntad del hombre, de sus deseos y necesidades, de las inclinaciones e intenciones subjetivas, algo que se manifiesta como *absoluto*. Habrá valores que dependan de la oferta y de la demanda, los valores del mercado, cuya calidad valiosa depende de la utilidad individual, como, por ejemplo, los valores materiales. Mas por encima de esto, en la actividad moral del hombre, la que afecta al hombre propiamente dicho, a su

carácter y sentimientos, observamos una cualidad de valor completamente distinta de la utilidad material y subjetiva, es decir, una realidad de orden ideal, objetiva, que se impone a todos. Platón la llama sencillamente virtud, *areté*. Que la virtud posee algo de universal, Sócrates no había cesado de predicarlo frente a los sofistas. Esto había llegado a ser evidente para Platón, como en una visión de la esencia. Como quiera que sea, ahí están sus palabras y escritos, por los que conocemos el carácter e intenciones de Sócrates.

Pero ¿cómo se han de concebir y comprender los valores que resumimos en la palabra bien o virtud? Es evidente que no se trata de un simple saber y poder, como tampoco de perfeccionamiento en sentido técnico; esto quedó claro una y otra vez en la controversia con la sofística. En efecto, el concepto de perfeccionamiento en cuanto tal no dice todavía una cualidad de valor claramente moral. También

un ladrón o un embustero puede ser perfecto. Tampoco es suficiente el concepto de fin u objetivo, que en el fondo está en conexión con esto. Aún hoy se afirma a veces que la cualidad moral de un hombre se puede deducir de los objetivos y finalidades de su vida. Pero a los fines se puede aplicar lo mismo que al saber, a la capacidad y a la perfección: se dan también fines malos, como se da saber malo y perfeccionamiento malo. Así pues, la idea del fin en cuanto tal no es un principio posible de ética. Debe tratarse siempre del debido saber, la debida capacidad, el debido perfeccionamiento y el debido fin. Ahora bien, ¿en qué consiste lo «debido» en el hombre? Aquí aparece lo específico de la filosofía platónica. Ésta opera con el concepto del ser. Lo debido, responde Platón, está elevado a una *esfera de entidades ideales*, a una esfera de ser ideal. Existen el hombre en sí, la justicia en sí, el bien en sí, lo bello en sí. En la tierra, en el espacio y en el

tiempo, no existen justicia perfecta ni bien perfecto. Sin embargo, los hombres no cesan de aspirar a mejorar sus leyes y se oponen constantemente a reconocer como justicia en sí algo relativo, sea el mero juicio o la mera voluntad de poder. Buscan algo que sea debido de modo absoluto. Con este patrón juzga el hombre la vida en los otros y en sí mismo, conforme a su debida rectitud y conforme a su valor. Este absoluto no puede cogerse con la mano, como se tiene en la mano una escuadra. De lo contrario cesarían toda vida y toda historia, pues cesaría la aspiración hacia lo infinito. Y, sin embargo, el hombre tiene noticia de estos valores ideales en sí. Es un saber que es tanto saber como no saber, un saber de otra índole que el de las cifras de la historia y de las magnitudes espaciales. Al aspirar a él lo poseemos, y al buscarlo nos guía. Pero también el ser de estos valores en sí es de otra índole que el ser que conocemos de los objetos en

el espacio y en el tiempo. Este ser no se puede tocar con las manos; no es material, sino sólo temporal; no es un mero juicio, o poder, placer o gusto. Es un ser que vemos y no vemos, que nos guía y está oculto, que es eterno y penetra en el tiempo, inespacial y que aparece en el espacio, inmutable y, sin embargo, nunca rígido e inmóvil. Platón lo llama el ser de las ideas, el ser «ideal», su mundo de las ideas (*kosmos noetos*). Se le reveló en conexión con la experiencia del *daimonion* de Sócrates, en el saber de los valores, en la conciencia. Y esto era el absoluto que ambos buscaban.

Si se examina más de cerca, este curioso ser de las ideas no debiera llamarse ser, o al menos si por ser se entiende, como suele hacerlo el mundo moderno, el ser de las cosas de la naturaleza, el de los minerales, plantas y animales, en contraposición con el hombre, que por encima de las cosas naturales posee también espíritu, que es

lo específico de él. Este espíritu es el que al percibir los valores conoce esos contenidos ideales que Platón llama ideas. Pero también el espíritu es el único que conoce algo así como la idea. Se puede, pues, decir que las ideas son un ser espiritual que con su condición especial se nos revela en el hombre, que como persona es un ser libre moral. Ahora vemos que éste es un concepto de ser distinto del que se rige para el ser de las cosas naturales. Sabiduría, justicia, moderación, fidelidad, veracidad, etc., tienen un ser distinto del de un trozo de hierro, una planta o un animal. Pero como también estas cosas existentes tienen ser, resulta que el concepto de ser de la filosofía griega es mucho más amplio que el de la moderna. Trata incluso de abarcar el ser de Dios.

Un segundo camino hacia la teoría de las ideas pasaba igualmente por la persona humana como ser dotado de espíritu, pero ya no tanto por el espíritu en cuanto percibe los valores, sino en

cuanto piensa las verdades. Este aspecto del espíritu apareció a Platón y después de él a otros muchos filósofos principalmente en el *pensar matemático*. La tangente toca al círculo sólo en un punto. Esto no lo ha visto todavía nadie y, sin embargo, lo sabemos; ahora bien, como los sentidos no proporcionan este conocimiento, lo hace otra facultad cognoscitiva, el pensamiento. En el mundo perceptible a los sentidos, concluye todavía Platón, no existe ninguna recta propiamente dicha, ningún verdadero círculo, nada realmente igual. Todos éstos son conceptos que en su pureza sólo existen en el pensamiento. Los puntos que vemos en este mundo espacial y temporal son siempre extensos, mientras que el punto matemático es inextenso. Los círculos que nosotros trazamos no son nunca perfectamente redondos. En este mundo sensible, dirá más tarde el Cusano, no hay nada que no pudiera ser todavía más exacto. Así pues, sólo el círculo pensado es

un verdadero círculo. En nuestro mundo sensible, dice Platón en el *Fedón*, no hay dos leños perfectamente iguales. En un mundo espacial y temporal, que está en flujo constante, todo se halla también en constante cambio, por pequeño que éste sea. Así todo es distinto a cada momento. Por tanto, de este mundo sensible no hubiéramos podido obtener nunca el concepto de la igualdad. Incluso un valor medio habría de diferir siempre. Tales conceptos proceden del espíritu, en cuanto éste es puro pensamiento.

Nuestros conceptos no son del todo independientes de la experiencia sensible. De hecho no surgen en nosotros sino en el comercio con el mundo sensible. Pero la pureza y verdad de los conceptos en cuanto tales provienen sólo del espíritu. Son, como solemos decir hoy, *a priori*. En este razonamiento se sirvió Platón de la imagen de la *anamnesis*, la rememoración: en una existencia anterior habríamos visto estas entidades

o ideas en los dioses. Pero este modo de hablar es sólo una imagen. Lo que quiere decir Platón, la visión racional por el espíritu de lo que debe ser verdad siempre y en cualquier circunstancia, lo muestra el *Menón*, donde un esclavo que no aprendió nunca geometría sabe por sí mismo, sólo en virtud del espíritu, qué longitud debe tener el lado de un cuadrado que es el doble de un cuadrado con una dada longitud de lado. Para ello no se mide un cierto número de cuadrados para establecer como resultado experimental que los lados tenían tal longitud, sino que ésta es calculada con anterioridad a toda experiencia. Pero los conceptos apriorísticos que preceden a toda experiencia no se componen sólo de unos pocos conceptos fundamentales, constantemente repetidos en nuestro pensamiento, como, por ejemplo, la igualdad, la identidad, la diversidad, el contraste, la unidad, la multiplicidad, la semejanza, la belleza, la bondad, la justicia, sino que Platón

supone tales ideas de todas las cosas que tienen «entidad». Por eso existen absolutamente ideas de todas las cosas: de los hombres, de los animales, de las plantas, de las materias, como también de los productos humanos: mesa, silla, flauta, etc. Su conjunto forma el llamado mundo de las ideas (*kosmos noetos*). El mundo de las ideas contiene los *arquetipos* de las cosas visibles. Al tenor de estos arquetipos surgieron, como copias, las cosas de este nuestro mundo, y como tales tienen participación en aquéllos. Esta *participación* de las formas visibles de nuestro mundo espacial y temporal en arquetipos invisibles, únicamente pensables, es para Platón el *quid* esencial de todas las cosas y significa una causalidad más fuerte que cualquier presión o impulso dinámico, puesto que éste se refiere sólo al movimiento y cambio espacial y temporal, mientras que aquella participación funda en el arquetipo la esencialidad del ser total. Así pues, la explicación del mundo

por Platón procede de arriba abajo. Como un retrato sólo se reconoce y comprende partiendo del retratado, mientras que sin esto permanecería mudo e inexpresivo, así interpreta Platón todas las cosas como copias de arquetipos eternos, entendiendo así lo temporal en función de lo eterno. Este mundo de los arquetipos eternos es para él el mundo del verdadero saber y de la verdadera ciencia. Es a la vez el mundo del verdadero ser.

Para que sea posible esta interpretación del mundo, el hombre, en su comercio con la multiplicidad de las cosas que aparecen a la experiencia sensible, debe poder saber por sí mismo qué es en ellas lo eternamente verdadero. En efecto, también esto lo supuso Platón, y tal es el sentido de sus llamadas ideas innatas o, más propiamente, de la capacidad apriorística de saber lo que debe ser. Platón no renuncia a la experiencia sensible, sino que según él ésta es

dominada, es decir, regulada y avalorada por una instancia superior, que es el espíritu.

Con esto resulta clara la doctrina platónica del ser, o sea su metafísica. El ser que concibe Platón es: 1) un ser que el hombre, en virtud de su naturaleza espiritual, da a conocer, o mejor, selecciona, un ser que en el fondo no deja de ser espíritu y un ente personal; 2) un ser que precisamente por eso comienza por incrementarnos a nosotros y está en constante devenir, aunque hablemos de la verdad eterna; 3) un ser que, no obstante la universalidad de las ideas, es siempre también concreto, dado que los arquetipos sólo nos aparecen en las copias, que se refieren siempre implícitamente a aquéllos, como aquéllos se refieren a éstas. En Platón no existe *khorismos*, separación de idea y realidad, en sentido de una duplicación del mundo «real» por un mundo de las ideas. El uno reclama al otro; pero uno de los aspectos, el arquetipo, es más consistente que la

copia, por lo cual el hombre, en el que están conservados los arquetipos, no crea ciertamente el mundo, pero, no obstante, es siempre algo más que sólo mundo, de modo que para nosotros sólo hay mundo por medio del hombre, y por ello el hombre no puede ser nunca esclavo del mundo.

b) El hombre

Si el hombre configura su vida conforme a los arquetipos eternos, viene a dar con su mejor yo, y halla lo debido y lo bueno. De ahí se deduce también lo que sea el hombre. Platón lo representó en su *mito de la caverna*, en el libro VII de la República. Nos ocurre a los hombres, dice, como a unos prisioneros que se hallaran en una caverna subterránea y desde su nacimiento estuvieran amarrados a un banco, de modo que nunca pudieran volverse y sólo vieran las sombras que

se proyectan en la pared de enfrente cuando se hacen desfilar por detrás copias de las cosas que existen en este mundo debajo del sol. Ese mundo de sombras proyectado en la pared les parecerá ser la única y verdadera realidad. Si luego salieran de la caverna a la luz del sol, se les haría difícil creer que fuera éste el mundo verdadero. Ahora bien, para Platón nuestro mundo espacial y temporal es la caverna, y lo que él pide a los hombres es que se decidan a ir más allá de estas apariencias y tras ellas, o por mejor decir en ellas, miren el verdadero ser, las ideas, los arquetipos. Tal es, según él, el verdadero quehacer de la *educación*, ya sea autoeducación o educación por otros. Así pues, en definitiva toda educación debe ser un modo filosófico de vivir: contemplación de la esencia de las cosas. Esta contemplación es una tarea que no tiene fin, puesto que las realidades se apoyan siempre en formas superiores de ser, se entrelazan más y más unas con otras, y así es

imposible ver de una vez todos sus trasfondos y sus profundas conexiones, es decir, toda la verdad de la idea. Platón da a esta tarea el nombre de *dialéctica*. Quien no la posea no llegará a las verdaderas conexiones del ser, se quedará adherido a la hermosa apariencia y será tan superficial como los modistos y los cocineros. No éstos, sino el médico y el profesor de gimnasia saben lo que realmente conviene para la formación física del hombre, y que no es sólo estímulo o satisfacción del gusto y de los deseos, es decir, de la bella apariencia. El hombre propiamente dicho lo es por el alma. Frente a ésta, el cuerpo no es sino manifestación, sombra, restricción de sus mucho mayores posibilidades; en una palabra, el cuerpo es una cárcel del alma. El alma es más, es algo intermedio entre el mundo de las ideas y el mundo visible. Es inmaterial, indivisible y por tanto inmortal. Un alma fuerte es capaz de configurar el cuerpo, puesto que todo lo que es

elevado puede dar nueva forma a lo inferior, haciéndolo más y más semejante a lo superior. Por eso la educación no debe perderse en puerilidades y juegos de niños, como tampoco en la satisfacción de tendencias irracionales, sino que debe sacarnos de la caverna a la esfera del verdadero ser en el mundo de las ideas. La verdad y los valores son el alimento del alma. Aquí, en esta esfera del espíritu, es el hombre libre y será tanto más libre cuanto más espíritu sea. En el mito de la *transmigración de las almas* y de la elección de destino mostró Platón que el hombre es de suyo libre. Las almas que por primera vez descienden de su estrella a esta tierra, son todas iguales en cuanto a sus posibilidades. Pueden elegir cualquier destino en la vida. Pero si eligen mal, seducidas por los apetitos y por apariencias engañosas, pueden enzarzarse más y más en el mundo terrestre y descender cada vez más en la escala del ser. Su placer se les convierte en su

carga y viene a ser su castigo. Cierto que el eros o amor del bien no morirá, pero a la razón le resultará cada vez más difícil sujetar al potro de la pasión. Por eso debe el hombre armarse con el conocimiento de lo verdadero y de los valores eternos, siguiendo así un camino a través del mundo espacial y temporal. No debe hacer lo que le sugieren la inclinación, el gusto o el capricho, sino «hacer lo suyo», lo que la razón reconoce como la verdadera esencia del hombre. En su más alto perfeccionamiento, tal vida es un «asemejarse a Dios en cuanto nos es posible, es decir, ser santos y justos a base de inteligencia y de sabiduría» (*Teeteto*, 176).

c) El Estado

El Estado es para Platón la gran organización del hombre en su marcha hacia el bien. El cuidado

de las cosas materiales, del trabajo, de la economía, del orden social, del poder exterior e interior, todo esto es cosa natural, pero no es un fin en sí, antes está al servicio del ser racional que es el hombre. Esto halla su mejor expresión en el *voto de pobreza* y *celibato* que hacen los guardianes y los reyes filósofos. No renuncian éstos a la propiedad para que todos posean los mismos bienes, puesto que cada cual quiere poseer lo más posible, sin ceder en esto a nadie, sino porque deben consagrarse totalmente al servicio de los valores espirituales y porque así las cosas materiales no son para ellos objeto de codicia, sino únicamente medios necesarios de existencia, por los que debe velar el tercer estado, el estado de los labradores. El segundo estado, el de los guardianes, o guerreros, tiene por fin la seguridad del Estado. Las funciones de los guardianes pueden también ser desempeñadas por mujeres, siempre que sean aptas para ello. La educación de

los guardianes se orienta totalmente hacia el bien común. El alimento del alma es la justicia y la verdad; no es ya un mero arte lucrativo, como en los labradores. El que destaca entre los guardianes viene a ser paso a paso uno de los pocos escogidos que han salido totalmente de la caverna, dominan plenamente la ciencia y la dialéctica, contemplan las verdades eternas y partiendo de estos valores dirigen los asuntos humanos. Así se entra a formar parte de la categoría de los reyes filósofos.

Desde este punto de vista halló Platón sus formas del Estado. Si un Estado es dirigido por los mejores espiritual y moralmente, nos hallamos ante una aristocracia; si el gobernante es sólo uno de estos mejores, entonces tenemos una monarquía. Si ya no gobiernan los que son realmente mejores, sino los ambiciosos, que se creen superiores por su valor y resolución, por ser buenos cazadores, deportistas y soldados, hombres prácticos de

acción, duchos en la táctica o arrivistas ingeniosos, entonces se trata de una timocracia. Estos hombres tienen ya propiedad privada y se enriquecen ocultamente. Sirven menos al común y al bien objetivo que a su propia ansia de hacerse valer. Si el enriquecimiento personal se agrava todavía y el poder cae en manos de un pequeño grupo de ricos, sin otra meta que la potencia económica y la propia ventaja, dispuestos siempre a supeditar a estas cosas los superiores valores humanos, entonces tenemos una oligarquía. De los tres sectores del alma: razón (aristocracia), ánimo (timocracia) y apetitos del alma, este último ha logrado ahora pasar al primer término. Pero si este sector se apodera completamente del campo, de modo que cada ciudadano, «sin reconocer orden ni sujeción al deber, pasa la vida conforme a su gusto y su capricho, llamando a esto vida amable, libre y beata» (*República*, 561), entonces nos hallamos con la democracia. Aquí se ha perdido

absolutamente el criterio de la mayor o menor aproximación al ideal del orden y del derecho, opina Platón, pues no se cree ya en la verdad y en el derecho en sí, sino sólo se conocen los propios apetitos subjetivos, con vistas a los cuales se gobierna la sociedad. De ahí que todos sean iguales. En apariencia se tiene una constitución ideal, abigarrada, sin nadie que mande, sin coerciones, donde lo igual se reparte igualmente entre iguales y desiguales (*República*, 558). Pero la extrema degeneración consiste en la tiranía. Cuando la libertad ha llegado hasta el desenfreno total, entonces se vuelven las tornas.

> La exageración y el forzar la marcha de las cosas, suele traer por consecuencia y como reacción el cambio en sus contrarios; tal en el estado de la atmósfera, en el crecimiento de las plantas y de los cuerpos y no menos también en las constituciones políticas.

El pueblo necesita un jefe para dirimir los conflictos internos que origina el deseo de poseer más y más. Y como tiene por costumbre «encumbrar siempre a uno con preferencia sobre los otros, y a ése mima y hace omnipotente», puede resultar que tal líder popular, una vez que ha gustado el placer del mando, caiga en el delirio de poder y de grandeza, y todo lo subordine a su permanencia en el poder. Abolirá todo derecho, entregará el pueblo a sus servidores y a éstos los entregará a otros hasta que «finalmente comprenda el pueblo qué monstruo ha engendrado y criado». Entonces se ve lo que es la tiranía: una esclavitud bajo esclavos. No sólo el pueblo es esclavo, sino que también lo son sus déspotas y finalmente el tirano mismo. Es esclavo de sus propias pasiones; para el filósofo de una humanidad basada en la razón y la verdad, en la libertad y el querer moral, tal forma de gobierno es la mayor de las abominaciones.

d) Dios

El análisis de las formas del Estado hace ver que el hombre puede constituirse en medida de todas las cosas. Tal era el conocido lema sofista. Así Platón apenas distingue entre sofística, democracia y tiranía. Él prefiere la tesis opuesta: «Dios es la medida de todas las cosas» (*Leyes*, 716).

La existencia de Dios es para Platón una convicción que dimana de su teoría de las ideas. En ocasiones habla en el lenguaje de la religión popular, es decir, del politeísmo; pero cuando habla totalmente por su cuenta no reconoce sino un solo Dios. Para él coincide sin duda con la idea del bien en sí, por lo cual es la razón de todas las razones, la forma de todas las formas, la cúspide de la pirámide de ideas que se eleva en la

dialéctica. La dialéctica de las ideas es para Platón el verdadero camino hacia Dios. Esta dialéctica producirá ya lo que en Aristóteles se llama el «motor inmóvil». Ahora bien, para Platón el comienzo de un movimiento corpóreo ha de ser algo no material, puesto que lo anímico, como pensar, querer y proyectar, es «anterior en la existencia a la longitud, latitud y profundidad, y a la energía de los cuerpos» (*Leyes*, 896). Lógicamente es anterior a los actos de pensar y de querer lo que se puede pensar, el contenido del mundo de las ideas. Platón explica siempre de arriba abajo.

Platón es todo lo contrario de un materialista. Alma y espíritu no son productos de la materia; al contrario, la materia no puede existir si no establecemos primero alma y espíritu. Desde luego, lo anímicoespiritual sólo lógicamente es anterior a la materia, puesto que el demiurgo platónico no produce el mundo de la nada, como el

Dios creador del cristianismo, sino que se encuentra ya con una materia eterna. La teoría de la formación del mundo, que desarrolla extensamente el *Timeo*, influyó durante largo tiempo en el pensar occidental hasta los tiempos de Galileo. También la edad media leyó y elaboró este diálogo, entendiendo en general al formador del mundo como creador del mundo. Pero esto era una reinterpretación.

El pensamiento de Platón sobre el ser de Dios se debe deducir de su teoría de las ideas. Breve y sencillamente podemos decir: Dios es la verdad. En este sentido se puede leer, además, lo que dice en las *Leyes* como justificación de Dios frente al mal en el mundo y a propósito de su providencia (899-905). Platón conoció también una invocación de Dios. La breve oración que se halla al final del *Fedro* es uno de los textos más significativos de este filósofo:

¡Oh amado Pan y demás dioses de este lugar! Haced que yo sea bueno y hermoso en mi interior. Que los bienes exteriores que poseo estén en armonía con mi ser. Parézcame rico el sabio. Concededme sólo el peso de oro que puede soportar un hombre prudente y sobrio.

3. Aristóteles: La idea en el mundo

Aristóteles (384-322) tuvo para la escuela de occidente todavía mayor importancia que Platón. Éste fue creador, aquél maestro de filosofía. Aristóteles había sido durante veinte años discípulo de Platón hasta que por fin un día —con cierta ostentación— abandonó la Academia. Más

de una vez criticó a su maestro. «Platón es mi amigo, pero todavía más la verdad». El contraste entre los dos grandes maestros fue luego exagerado a menudo ya en sus respectivas escuelas, la Academia y el Peripato, después en la edad media y hasta en los tiempos modernos. Hoy día la investigación va descubriendo que lo que unía a los dos filósofos es más que lo que los separaba.

a) El lógico

La lógica es la ciencia del pensar y del hablar (*logos*, en griego, de *legein* = hablar). El hombre había poseído ya durante mucho tiempo lenguaje y pensamiento sin darse cuenta de los elementos y reglas que en ellos entran en juego, así como camina por praderas y bosques, ve y conoce plantas y animales, sin tener idea de cómo el

botánico y el zoólogo pueden ordenar esta variedad en sistemas científicos. Algo parecido hizo Aristóteles con el pensar y el hablar humanos. Mostró que este mundo sin fronteras del espíritu pensante utiliza siempre tres elementos fundamentales sumamente sencillos: el concepto, el juicio y el raciocinio.

El concepto es la varilla mágica del espíritu. El ojo gira de una parte a otra, debe ver cada cosa en particular, debe mirar una infinidad de cosas; en cambio, el concepto piensa innumerables cosas a la vez. Debemos ver las casas una por una, pero el concepto de «casa» implica todas las casas sin distinción. El concepto es por tanto un enorme alivio para el espíritu humano. Las cosas mismas se mudan, a cada momento son distintas, dado que existen en el tiempo y van deslizándose con él; en efecto, en este mundo espacial y temporal nada se mantiene siempre del todo idéntico consigo mismo. En cambio, el concepto piensa de un golpe

y a la vez a este mundo, aunque esté en continuo flujo. Para ello destaca lo universal, lo que es igualmente propio de todos los individuos y seres concretos dentro de un género o de una especie. Claro que esto no es ya exactamente la cosa individual, singular, sino sólo una parte de ella, pero una parte que le es esencial o que al menos aparece al hombre como esencial. Sócrates había puesto ya en práctica el pensar por conceptos; Platón lo había elevado a sistema filosófico, puesto que sus ideas habían nacido de los conceptos socráticos. Aristóteles no le acompaña en este vuelo audaz. En cambio, viene a ser el científico especialista del concepto y de sus funciones en el pensar humano, y con ello el fundador de la Lógica.

Aristóteles descubre que el concepto se puede reducir a ciertos tipos, a las llamadas categorías. Categoría quiere decir literalmente forma de enunciación. En un análisis de nuestro hablar —

tomemos un modelo tan sencillo del pensar y hablar humano como: Sócrates es pálido— aparecen ya a Aristóteles dos clases de elementos: en primer lugar tenemos algo sobre lo que emitimos enunciados, el sujeto o sustancia (*ousía*), lo que late en todos los enunciados y que no se puede enunciar de otro, por ejemplo, Sócrates mismo; en segundo lugar tenemos predicados, que se adhieren a este sujeto, que acaecen en él, los llamados accidentes. Son modalidades, que pueden ser cualidad, cantidad o relación, o designaciones de lugar, de tiempo o de situación, o un modo de haberse, una acción o una pasión. Por ejemplo: Sócrates es pequeño (cantidad), es pálido (cualidad), es marido de Jantipa (relación), etc.

A la historia del espíritu pasó también lo que prescribió la Lógica aristotélica para la correcta formación de un concepto, sus reglas de la llamada definición: Se determina el género inmediatamente

superior de un concepto y se restringe por adición de la diferencia específica, mediante la cual se distingue la especie de este concepto de las otras especies que están comprendidas en el mismo género. Para el hombre, por ejemplo, el género inmediatamente superior, o género próximo, es «animal». La diferencia específica que lo distingue de los otros animales es la «razón». En efecto, por la razón se distingue de todas las demás especies comprendidas en el género «animal», como son las bestias brutas. Por eso la definición del hombre reza: «animal racional».

El concepto, con ser tan precioso en la vida humana del espíritu, tiene también sus peligros. Cabe que el mundo conceptual de ciencias enteras, y aun de culturas enteras, se petrifique, se anquilose y se cubra de polvo, se haga ajeno a la realidad. En efecto, el concepto extrae algo de la realidad. Pero lo que nosotros extraemos depende en gran manera del sujeto que conoce, de sus

intereses, de su horizonte amplio o restringido, del tiempo en que uno vive y, no en menor grado, de cierta voluntad de poder del hombre. Son muchos los que no se hacen cargo de estos peligros. El mundo conceptual en que han crecido o les ha sido sugerido de uno u otro modo, les parece representar sencillamente el mundo. Existe una superstición científica que adopta una actitud crítica frente a tal o cual creencia religiosa, y que al mismo tiempo acepta sin el menor asomo de crítica su propio complejo de conceptos.

Aristóteles mismo reconoció este peligro. Se observa en su doctrina sobre el *juicio*. El juicio —así lo define— es una asociación de conceptos para emitir un enunciado sobre la realidad. Los juicios han de ser verdaderos. Pero mientras en Platón la verdad acompañaba ya al ser mismo, se daba con las ideas mismas (verdad ontológica), para Aristóteles es sólo una propiedad del juicio (verdad lógica); pero lo que decide acerca de esta

propiedad del juicio es también, según Aristóteles, la situación de hecho. Según ésta debe orientarse nuestro juicio: «La verdad consiste en decir que lo que es, es, y lo que no es, no es». El concepto de la verdad ha sufrido muchas variaciones en la historia de la filosofía. Ha sido aplicado a todas las cosas posibles e imaginables. Aristóteles estableció con su definición una norma de que ya no se puede prescindir. Lo mismo puede decirse de otro punto de su doctrina sobre el juicio: Observó que el juicio científico se distingue radicalmente del juicio corriente y cotidiano. Este último se refiere sólo a un ser particular, por ejemplo, a Sócrates o a Calias; en cambio, el juicio científico tiene por sujeto algo universal, el hombre en general, la vida en general, el carbono en general. Sobre esto se profieren luego enunciados de vigencia universal, se establecen leyes, como diríamos hoy. Con esta sencilla tesis lógica sobre el sujeto del juicio preparó

Aristóteles el terreno para el moderno concepto de ciencia. Aunque Platón había ya enseñado que la ciencia tiene su lugar en lo universal, en las entidades del *kosmos noetos*.

La tercera parte de la Lógica aristotélica se refiere al raciocinio (silogismo). Cuando hoy pronunciamos la fórmula corriente de silogismo: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal», hablamos en el lenguaje de Aristóteles. Nuestro filósofo comprendió que en esta forma se contiene un esquema fundamental del pensar humano. Pero no sólo descubrió esta articulación de nuestro pensar, sino que notó y describió también en su forma característica las variaciones típicas de este esquema. Halló tres, las llamadas figuras del silogismo. Cada una de estas tres figuras tiene a su vez cuatro modos o formas. Los detalles se pueden leer en cualquier manual de Lógica, donde todavía hoy se enseña esta doctrina según las líneas

generales trazadas por Aristóteles.

El silogismo es una especie de mecanismo conceptual. Tres conceptos (término mayor, medio y menor) se encadenan entre sí. Como Sócrates es un hombre y como todos los hombres son mortales, también Sócrates es necesariamente mortal. De esta manera se puede demostrar y refutar, puesto que este mecanismo dice en forma perentoria: tal cosa es por necesidad, o tal cosa no puede ser. Esto es de gran valor, pero a su vez tiene también sus peligros. El mecanismo puede convertirse en acrobacia dialéctica, jugándose con palabras en lugar de atender a las cosas mismas, sobre todo cuando uno se somete a la reglamentación verbal de ciertas escuelas y se pretende así resolver problemas.

Aristóteles mismo hubiera sido el último en aprobar tales abusos. Sabe muy bien que nuestras palabras expresan conceptos que implican un estado objetivo de cosas. Esto se manifestaba ya

en su doctrina sobre la verdad del juicio. Pero esto lo expresó además en otro contexto, a saber, en su teoría sobre el *origen de nuestras ideas*. Según él, éstas tienen sus raíces en el mundo sensible real y experimentable. El saber del hombre no es posesión innata del espíritu. Si ello fuera así, dice Aristóteles criticando la doctrina de Platón, debería notarse en cierto modo. El alma es más bien una tabla rasa en la que no hay nada escrito. Mediante los sentidos se le imprimen imágenes de fuera. Aristóteles se muestra más positivo que Platón acerca del conocimiento sensible. Los sentidos tienen la función de transmitirnos las formas de los seres que laten en los objetos individuales concretos constituyendo sus formas estructurales. Las percepciones sensibles se distinguen en cada caso individualmente, pero de ellas se puede extraer una imagen universal, si se dejan de lado las diferencias individuales secundarias, algo así como la forma de un sello es

siempre la misma, si bien, por razón de la materia en que se imprime el sello, la impresión es distinta cada vez. Esta extracción de la forma universal es lo que Aristóteles llama abstracción. Este término desempeña también aquí un papel significativo, lo mismo que en la filosofía moderna, con la diferencia de que la abstracción de la filosofía antigua es algo esencialmente distinto de la de los empiristas ingleses. En efecto, en la formación de las ideas interviene según Aristóteles una potencia espiritual, llamada más tarde «intelecto agente» (*nous poietikos*), mediante el cual en las percepciones sensibles se hacen visibles las formas internas, así como los colores sólo resultan visibles mediante la luz. Dado que este intelecto activo despliega una actividad espontánea, la percepción sensible es para nuestro conocimiento —según Aristóteles— una causa material más bien que eficiente, con lo cual en el fondo vuelve nuestro filósofo a la concepción de Platón. Es

empírico, pero no empirista. Ambos pueden también decir lo que más tarde dirá Kant: que nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, pero no consta de pura percepción sensible. El «intelecto» es todavía algo propio, más que mera sensibilidad.

b) El metafísico

¿Qué es, en definitiva, «metafísica»? Como la lógica estudia la mente, sus elementos y sus funciones, así la metafísica inquiere el ser en cuanto tal y lo que le corresponde esencialmente. Esta definición delinea algo completamente nuevo y específico. En efecto, no existen sólo seres de una especie determinada y concreta, como, por ejemplo, seres de la forma de los minerales, del mundo vegetal y animal, del hombre o de determinadas cualidades, como los valores vitales,

morales, estéticos o religiosos, sino que existe también un significado generalísimo de ser, en el que participan esos casos especiales, un ser que forma la base de todos ellos y que éstos manifiestan en su forma peculiar. Ahora bien, Aristóteles se dice: Así como lo que es puede en determinados segmentos ser objeto del saber, por ejemplo en la medicina, en la biología o en la física, así también se puede considerar científicamente el ser generalísimo en cuanto tal. Esto lo emprende Aristóteles en la obra que más tarde recibió el nombre de metafísica. Así pues, «metafísica» no significa propiamente en Aristóteles la ciencia de lo que hay «detrás» de las cosas, como con frecuencia se oye decir, sino que, como se ha demostrado últimamente, quiere decir la ciencia que se ha de estudiar después (detrás) de la física (ciencia de la naturaleza en general), y esto porque la metafísica penetra más profundamente que la física. La física se ocupa

sólo de un caso especial de ser: el que se manifiesta a los sentidos; la metafísica, en cambio, se ocupa de ese ser más profundo, que precede al otro y se da a conocer en la manifestación. Es como el fundamento de este otro ser, que viene a ser su consecuencia. Así, no andaba del todo descaminada la antigua interpretación de la metafísica; «detrás de las cosas» podía significar «detrás de las manifestaciones», de los fenómenos, pero en el sentido de aquello en que se fundan éstos. No significaba, pues, un «trasmundo» inaccesible, que no tiene nada que ver con este nuestro mundo espacial y temporal, sino que trataba de poner en claro los fundamentos internos del ser que se nos presenta a nosotros, ponerlos en claro como algo que constituye el núcleo esencial de estos fenómenos. Como estos fundamentos internos son lo primero y primordial en los seres, lo que hace posibles o «salva» los fenómenos, por eso se da también a la metafísica el nombre de

«filosofía primera». Y como los fundamentos mismos están también fundados, a la postre y en definitiva, en un fundamento de todos los fundamentos, del que procede absolutamente el ser, al que luego se llama Dios, por eso da Aristóteles a esta ciencia también el nombre de «teología». Es lo que más tarde se llamará doctrina natural de Dios, teología natural o teodicea.

¿Cómo podemos representarnos este ser común y generalísimo, y cuáles son los atributos que le competen en cuanto tal? ¿No resulta todo esto en exceso vago y difícil de captar? No obstante, nuestro filósofo enuncia sobre este particular tesis muy precisas. Éstas son las que siguen:

Al comienzo de la metafísica aristotélica se halla un principio que va dirigido contra Platón: Ser, en sentido primigenio, no es la idea, sino la cosa singular concreta, perceptible por los sentidos, la llamada «sustancia primera»

(*substancia prima*); por ejemplo, Sócrates o cualquier otro «esto» de la naturaleza viva o muerta, como también de la esfera técnica y artística. La idea platónica es algo general, suprasensible, espiritual que se ofrece a dar la razón de este nuestro mundo sensible, espacial y temporal, de modo que nuestro mundo real haya de vivir por gracia de la idea. Aristóteles piensa en sentido contrario: Primero existe este mundo espacial y temporal, y existe como un mundo de cosas singulares. Esto es lo que forma la realidad propiamente dicha, y la idea vive sólo por gracia de esta realidad espacial y temporal. Lo que Platón consideró como verdadero ser es, según Aristóteles, un puro pensamiento, idea, lo que más tarde se llamará el universal (concepto universal), que Platón halló como mero duplicado de este nuestro mundo terrestre. Así pues, esto concreto, y nada más que esto, significa «ser» en sentido propio. Y esto es para Aristóteles la realidad. Para

Platón la realidad era la idea.

Esta decisión de Aristóteles ha tenido para la filosofía occidental incalculables consecuencias. Desde entonces se enfrentan el idealismo y el realismo con sus afirmaciones acerca de lo que es el verdadero ser. Únicamente cuando Aristóteles trate de desarrollar lo que corresponde al ser en cuanto tal, los llamados atributos del ser, entre los cuales son los más importantes los «principios del ser» (*arkhai*), aparecerá que el contraste con su maestro no es de hecho tan grave como pudiera parecer. Estos principios son cuatro: forma, materia, movimiento (energía), fin.

La substancia singular es para Aristóteles algo primero, pero no lo primero de todo. En efecto, también ella tiene los fundamentos que la explican, y que en este caso se llaman materia y forma.

La *forma* es para Aristóteles uno de los más importantes principios del ser. Si en la naturaleza nos encontramos con especies, géneros, en una

palabra, con formas típicas o sujetas a normas constantes, esto se debe a que el ser es articulado por un principio que es forma y crea formas. «El hombre engendra al hombre», reza un conocido axioma aristotélico. Esto quiere decir que el material de que se construye el mundo, llámeselo como se quiera, está gobernado por un principio que hace que se produzcan constantemente las mismas formas. Esta forma no flota fuera de las cosas, ni existe en absoluto por sí sola, sino que se halla siempre en las cosas, en el material básico del mundo, ya en el plano más inferior tan luego la materia comienza a diferenciarse. Pero tampoco es un puro concepto, una idea extraída por abstracción, sino que es algo activo, eficiente. Que Sócrates pueda ser hombre sólo se explica porque junto con la materia básica de su cuerpo existe algo que nosotros llamamos «humanidad» y que hace que el material corpóreo básico tome la forma de hombre y no la de otra cosa cualquiera.

Por eso se llama también substancia, pero ahora substancia segunda, pues es como la entidad universal que late tras la substancia concreta singular. Así la forma se acerca de nuevo a la idea platónica. Desde luego, Aristóteles dice que la forma no actúa puramente como tal en su universalidad, sino cada vez en su concreta realización dentro del espacio y del tiempo, en el caso de Sócrates en la realización que la humanidad había hallado en el hombre individual que fue el padre de Sócrates. Pero incluso en este caso es la forma algo más que puro concepto, algo real y eficiente; de lo contrario, no sería principio precisamente la forma universal, sino alguna otra cosa, un agente único e irrepetible, material y mecánico, que explicaría el «esto», pero no al hombre en Sócrates. En efecto, el «esto» en Sócrates se explica por la *materia*, que para Aristóteles no es menos principio del ser que la forma. Al incorporarse las formas universales a la

materia, quedan individualizadas. También en el hombre es la materia principio de individuación. En efecto, la materia es para Aristóteles algo así como la cinta sin fin del continuo espacial y temporal, en la que se inscriben las formas eternas, recibiendo así un valor de posición único e irrepetible y quedando individualizadas. De suyo todo lo existente es materia, incluso lo que ha recibido ya alguna forma, y que luego puede ser modelado por otra. Pero este concepto de materia significa sólo una materia relativa (segunda). El concepto propio y absoluto de materia, la materia primera (materia prima) de Aristóteles significa «lo que no se puede designar como sustancia o cantidad o como cualquiera otra de las categorías». La materia primera es por tanto lo absolutamente indeterminado. Esta materia primera, al igual que la forma, no existe por sí sola. Sin embargo, más tarde fue a menudo entendida como una especie de materia común del

mundo, de la que las formas hacen lo que las cosas son en cada caso. Cuando luego, en los umbrales de los tiempos modernos, se descubrieron los elementos y se reconoció en ellos algo irreducible, se atacó violentamente el concepto de materia presentado como aristotélico, como también a la filosofía de la naturaleza del mismo Aristóteles. Sin embargo, el concepto de materia de Aristóteles no era tanto un concepto cosmológico o de filosofía de la naturaleza cuanto un concepto metafísico. Quiere decir que por principio en todo conocimiento del mundo mediante formas, conceptos, leyes y números queda siempre algo que se forma, se piensa y se expresa en relaciones matemáticas, que, por tanto, no todo es sólo número o sólo concepto, ni siquiera cuando, al progresar la diferenciación de los conceptos, de las leyes y de los números, la realidad del mundo se va trasladando más y más al lado de la forma. Aún entonces queda un resto. Y como nosotros no

podemos comprender el mundo de otra manera, sino que debemos, por decirlo así, pensarlo como el sustrato de nuestros enunciados, como el sujeto último de todos los predicados, que es inagotable en su capacidad de recibir indefinidas formas de ser y de pensar, por eso vio Aristóteles un principio en la materia primera. Dada su conexión esencial con el pensar humano y con su comprensión primitiva del ser, se la podría también llamar principio lógico. Es significativo que para Aristóteles no sólo la materia primera se llame *hypokeímenon* (lo subyacente), sino también el sujeto del juicio, que es más y más determinado por los predicados. Si se tiene esto presente, la metafísica de la materia y de la forma, el llamado hilemorfismo, es mucho más que una mera teoría de la estructura de la materia: es filosofía del ser y tiende a un*a priori*dad de la forma frente a la materia, sin por ello convertir el pensar en el todo y en el ser mismo.

El tercer principio es el *comienzo del movimiento*. Es un filosofema específicamente aristotélico, con una tendencia clara contra Platón, cuya filosofía había visto sólo lo ideal en el ser, pero no lo dinámico. Con ideas solas no se construyen casas, dice ahora Aristóteles. Por eso en el mundo hay que considerar también el movimiento, o más exactamente su procedencia. Sin tal principio no podrían ser concebidos el devenir, la mutación y el movimiento en cuanto tales. Aquí se trata siempre de un paso de la potencia al acto, de la posibilidad a la realidad, de la realización, por tanto, de algo posible. La idea, dice, es sólo posibilidad, mientras que la causa que la realiza es otra cosa, es algo más que la idea y más fuerte que ella. De ahí brota un axioma, a saber, el principio aristotélico de causalidad: «El acto es anterior a la potencia». Con esto fundó incluso Aristóteles su idea de Dios: Dios es para él la causa de todas las causas, la realidad de

todas las realidades, el principio absoluto del movimiento, que no tiene necesidad de otro acto, que es anterior a toda posibilidad porque Él precisamente es el acto puro, es decir, que es sola y exclusivamente acto. Cuando Aristóteles quiere concebir y describir él movimiento, sólo puede hacerlo —es cierto— con factores de forma. Cuando define el movimiento como paso de la potencia al acto, a lo cual se reduce en definitiva toda mutación, siempre hay al principio, como también al fin, una forma, pero el paso mismo en cuanto tal no puede hacerse visible sino remitiendo al cambio de formas. Sólo esto queda, por lo cual Aristóteles, a fin de cuentas, no llegó a superar los principios eidéticos de Platón. Esto aparece más claro en su cuarto principio, la idea del fin.

El *fin* es para Aristóteles aquello por lo cual sucede algo. Opina que en el mundo todo sucede con miras a algún fin. No sólo el hombre tiene

fines y sabe de ellos, puesto que sabe lo que quiere. También los tiene la naturaleza. En este sentido no estableció diferencia entre el arte y la naturaleza. Si una casa surgiera en medio de la naturaleza, surgiría en la forma en que la construye hoy el artesano; y si lo que produce la naturaleza hubiera de realizarlo la técnica, no podría producirse de otra manera. Esta armonía entre la naturaleza y la actividad libre, finalista del hombre resulta para Aristóteles del hecho de que no puede concebir ningún movimiento que no esté regulado por un fin: «Todo devenir procede de algo hacia algo […], de un primer motor, que tiene ya una forma determinada, nuevamente hacia una forma o un *telos* semejante».

Hasta tal punto es teleológica la concepción aristotélica del ser, que en el mismo concepto de una cosa está ya incluido el fin. La entidad (*physis* = lo venido a ser) de una cosa es un venir a ser en orden a algo, por lo cual implica ya en sí misma el

fin, a lo que Aristóteles llama «entelequia» (*en-eauto-telos-ekhon*). La entelequia aristotélica existe no sólo en la esfera de lo vivo, sino que todo lo que es, incluso en la esfera inorgánica, es concebido a modo de entelequia. Por eso pudo Aristóteles formular en forma paradójica: Lo acabado no está al fin, sino al principio. En los procesos espaciales y temporales el acabamiento sobreviene, naturalmente, al fin en el tiempo, pero en el pensar lógico-ontológico del ser lo acabado, como sentido de lo que es, se halla al principio y «por naturaleza es anterior». Y así de nuevo vuelve a aparecer la herencia platónica, pues sólo un ser ideal puede, frente a lo real, preceder como algo acabado y hallarse, por tanto, al principio. Al decir Aristóteles que en todo devenir la materia suspira por la forma, tiene, pues, la mira puesta en lo acabado, o sea en esas formas ideales que había visto primero Platón, contra las que Aristóteles polemizó sin poder esquivarlas. En la fundamental

concepción idealista de esta filosofía del ser se halla también la justificación de este concepto del fin. Se da ya con el concepto de forma. Por esto no hay que explicar los fines como términos planteados sólo dentro de lo que es y deviene, como en la filosofía natural de Demócrito o de David Hume, en la que por principio todo está separado y disperso sin orden ni concierto. A las cosas naturales de Aristóteles son inmanentes las formas, y todas las formas se hallan entre sí en alguna relación (por antagónica que ésta sea), de modo que la realidad entera es un único cosmos de formas, un cosmos cuya cohesión había estudiado Platón en su dialéctica y Aristóteles en su doctrina del orden de las formas y de los fines.

Con ayuda de los cuatro principios del ser organiza Aristóteles su metafísica especial, la doctrina del alma, del mundo y de Dios.

Para Aristóteles, como para los griegos en general, tiene alma todo lo que posee vida

(automovimiento), y así no sólo el hombre, sino también el animal y la planta. El fundamento o la razón de este automovimiento está a su vez en una forma especial, por lo que la definición del alma reza así: «primera entelequia de un cuerpo físico orgánico». El alma es, pues, principio de vida, lo que muestra que forma significa aquí algo más que un contorno con figura, que es más bien algo dinámico, originariamente una fuerza, un *être capable d'action*, como dirá más tarde Leibniz. Pero el alma no representa un *quantum* mecánico de energía, sino un *quantum* orgánico, una totalidad de sentido, en la que, en virtud del *logos* del conjunto, todas las partes reciben ser y operación, se armonizan entre sí y son configuradas en el sentido del conjunto. Según los diferentes planos de la vida se dan también diferentes almas: el alma vegetativa o alma del desarrollo, que se halla ya en las plantas y constituye el principio del crecimiento, de la

nutrición y de la reproducción; el alma sensitiva, que además de las facultades del alma vegetativa posee la capacidad de recibir sensaciones, la facultad apetitiva y la del movimiento local espontáneo, y aparece por primera vez en el animal; y el alma racional, que constituye propiamente el alma del hombre. Por razón de su alma es el hombre un «animal dotado de razón» (*animal rationale*). Como animal posee las facultades de las almas vegetativa y sensitiva. Respecto a ésta enumera Aristóteles las potencias sensitivas que todavía hoy se designan en la concepción popular como los cinco sentidos del hombre: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Confluyen todos en el sentido común, y sus percepciones se almacenan en la imaginación y en la memoria. Al alma sensitiva corresponden también los «apetitos naturales» del instinto, que inclinan a la ingestión de alimentos y al ejercicio de la función sexual, como también excitaciones o

«movimientos naturales» tales como ambición, valor, combatividad, deseo de venganza, rebelión, desprecio, insubordinación, afirmación de sí y deseo de dominar. El alma superior y propiamente humana es un alma espiritual y como tal está dotada de inteligencia, razón y voluntad libre. La inteligencia es pensar discursivo, que se ejerce en conceptos, juicios y raciocinios. La razón contempla los principios supremos y eternos de lo verdadero y de lo bueno y en este sentido es «algo divino». Por eso puede ser «creadora» (*intellectus agens*), es decir, que el alma, aunque sea una *tabula rasa* que depende de las informaciones de la experiencia sensible, puede por sí misma leer en las cosas verdades y valores intemporales, en juicios apriorísticos de estas «experiencias» en virtud de una espontánea intuición y de un juicio propio. Mientras que el alma inferior se transmite del padre al hijo con la generación, el alma espiritual «entra por las puertas», es decir, es alga

sobrehumano; éste es sin duda el sentido de esta expresión de Aristóteles. Tampoco perece con el hombre, sino que es inmortal, aunque no en su individualidad, sino sencillamente como espíritu.

El *mundo* es la sede de la mutación y del movimiento. Demócrito había concebido el movimiento en forma puramente mecánica, como presión e impulso. Aristóteles no lo ignora, pero en él todo lo mecánicamente cuantitativo es realzado con una dirección eidéticamente cuantitativa por parte de las formas. Los hechos funcionales de orden cuantitativo a los que las ciencias modernas dan una formulación matemática, como las leyes de la gravedad de Galileo, los habría afirmado incondicionalmente el Aristóteles histórico, aunque los hubiera designado como configuraciones resultantes de formas. Por eso existen también, comprendidos cualitativamente, los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra, existe también un «lugar

natural» de todas las cosas, implicado por su esencia cualitativa: el fuego tiende hacia arriba, la piedra hacia abajo, hacia su propia «forma». Como quinto elemento (*quinta essentia*) aparece el éter, del que están formados los astros, que son imperecederos y sólo conocen el puro movimiento local. En atención a esto se reparte el mundo en dos mitades, el mundo bajo la luna o mundo sublunar, en el que vivimos los hombres y que es mutable, y el mundo supralunar, el llamado más allá, el mundo de las estrellas eternas. El mundo es sólo uno, puesto que todo lo que en algún modo está en movimiento es movido por el primer motor inmóvil. Tiene forma esférica. En su centro está la tierra, que se concibe en reposo. Está rodeada por 56 esferas, que giran en torno a su propio eje, pero dependientemente del movimiento de la esfera superior, la de las estrellas fijas, el llamado primer cielo. Éste a su vez debe su movimiento al primer motor inmóvil. En definitiva se explica el

movimiento como un suspirar de la materia por la forma. El movimiento es eterno, como también el tiempo carece para Aristóteles de principio y de fin. Y así tiene que ser, ya que el tiempo es «la medida del movimiento con respecto al antes y al después». La generación y la corrupción afectan sólo a los seres particulares. Las especies mismas son eternas. No se engendran como las especies de Darwin, sino que son eternas como las ideas de Platón. Por eso ha habido siempre hombres, aun cuando de vez en cuando sean diezmados por grandes catástrofes.

No obstante, este mundo eterno tiene un fundamento o razón, el motor inmóvil, el *Dios* aristotélico. Los razonamientos que indujeron a Aristóteles a aceptar su existencia pasaron a la historia de la filosofía como prueba del movimiento de la existencia de Dios. Son los siguientes: Si todo lo que está en movimiento es movido por otro, ello puede suceder de dos

maneras. Este otro puede ser movido por otro, y éste por otro, y así sucesivamente; o no es ya movido por otro, y entonces nos hallamos con un «primer motor», con lo cual habríamos ya llegado a Dios. Pero aun cuando sea movido ininterrumpidamente por otro y continuamente debamos remontarnos más arriba, tenemos que admitir la existencia de Dios, puesto que no es posible remontarnos hasta el infinito. Esto significaría volver las espaldas a la realidad, que es siempre determinada y en la serie causal tiene algo que es lo último y, por tanto, debe también tener algo que sea lo primero. Con lo cual nos hallamos ante algo que no depende ya de otro, sino que es totalmente por sí mismo (*ens a se*), que no tiene ya potencialidad alguna que haya que superar para pasar a la existencia, sino que es más bien pura actualidad o realidad (*actus purus*) y por esta razón existe también necesaria y eternamente. La naturaleza de Dios la describe Aristóteles como

puro ser, como espíritu y vida. «Vida» significa que uno se mueve por sí mismo. La forma suprema de este ser por sí mismo es el espíritu, que constantemente piensa y se piensa a sí mismo, dado que es lo más perfecto y no tiene necesidad de nada fuera de sí. Mas todo otro ser fuera de este ser perfectísimo necesita de este *ens a se*; es ser por razón de otro (*ens ab alio*), viene del perfectísimo, tiene en él su fundamento y es causado por él. Aristóteles se expresa así: Dios es el ser, la realidad, la substancia sin más; todo lo demás es sólo «algo que es», es decir, que ha recibido ser, tiene participación en el ser mismo, lo reproduce, lo despliega, pero siempre sólo fragmentariamente y limitado en formas singulares. Dios, en cambio, es el ser de lo que es, la realidad de lo real, la forma de las formas. Platón había dicho de las cosas que tienen participación en la idea: Quieren ser como la idea. Aristóteles dice que en las cosas la materia suspira por la forma. Y

de Dios dice que mueve al mundo como lo amado. No lo mueve mecánicamente, sino como el fin ideal de toda posible generación de formas. Por eso incluso frente a un mundo eterno puede ser lógica y ontológicamente «anterior», como lo sumamente perfecto, que de antemano dirige secretamente todo el acaecer, dando así al mundo su ser y su sentido. «De tal principio penden el cielo y la naturafeza» (*Metafísica*, 1072 b 13).

c) El ético

El hombre que trata de escudriñar lo verdadero y el ser, se interesa también igualmente por el bien. Se entiende en primer lugar el bien del que hablan los hombres cuando se alaban o se censuran, cuando imparten estima o desprecio, y a esto se llama generalmente buenas costumbres o moralidad. Esto lo reduce Aristóteles a unas pocas

reglas, que por lo demás son típicamente griegas. ¿Cuándo es uno bueno? Aristóteles responde: Cuando procede como hombre inteligente. ¿Y cómo procede éste? Como lo exige la recta razón. Pero ¿qué es la recta razón? Respuesta: Ésta se halla presente siempre que nuestro proceder es «bello», el cual es bello cuando observa el justo medio entre lo demasiado y lo demasiado poco. Valentía, por ejemplo, es el justo medio entre demasiado valor (temeridad) y demasiado poco valor (cobardía); economía es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. Para tal proceder se requiere naturalmente una vista de conjunto de diversas virtudes humanas, algo así como una tabla de valores. Aristóteles dio también en la *Ética a Nicómaco* una orientación de este género, enumerando y describiendo en detalle las virtudes humanas esenciales, que son sabiduría, prudencia, valor, justicia, dominio de sí, generosidad, magnanimidad, grandeza de alma, pundonor,

mansedumbre, veracidad, cortesía, amistad. En su conjunto encarnan estos valores el tipo ideal del hombre, su propio y mejor yo. No se derivan de él, sino que se nos presentan por sí mismas inmediatamente en una como visión de los valores y de las esencias, como algo debido, bello, recto y razonable. Son algo previamente dado. Por ellas se nos revela la verdadera naturaleza humana. Considerada ontológicamente, esta naturaleza humana es algo anterior. Es principio moral y constituye el fundamento metafísico en que radican estos valores. Con esto responde al mismo tiempo Aristóteles a la pregunta de qué es la *eudemonía*. De este concepto arranca toda ética griega. Y desde entonces no ha cesado la ética de preguntar: ¿Qué es la felicidad? (Suele traducirse *eudemonia* por «felicidad»; la palabra significa «posesión de un espíritu bueno»). Aristóteles responde: La felicidad no reside en el placer o en el goce, ni en las posesiones materiales, como tampoco en el

prestigio y en la influencia política, sino en la obra típica del hombre, en la perfecta actuación de la naturaleza esencial del hombre. En qué consiste esto se expresa en la doctrina de las virtudes. Con ello no se excluyen los bienes exteriores, el prestigio e incluso el placer. Pero no son principio, no constituyen lo propio del bien moral. Lo propio es la recta naturaleza humana, la recta razón, el «espíritu» recto. Si esto existe, todo lo demás se añade de por sí. También aquí domina la forma sobre la materia. El hombre moralmente recto no hace el bien porque le proporcione placer o ventaja, sino por el bien en sí mismo. Entonces sobreviene la felicidad como algo «añadido».

> Conste, pues, que a cada uno le cabe tanto de felicidad cuanto posee de virtud e inteligencia, y en cuanto proceda conforme a ellas. Como prueba invoco por testigo a Dios, que es feliz y bienaventurado, pero

no gracias a ningún bien exterior, sino por sí mismo y por su propia naturaleza.

Y así, por el camino de la ética ha llegado una vez más Aristóteles al principio del que penden el cielo y la naturaleza entera. El tipo ideal del hombre moralmente perfecto es el sabio. Ahora bien, la sabiduría sin restricción se halla en Dios, que en cuanto espíritu es pensamiento del pensamiento, que se piensa a sí mismo porque es la perfección suma. Platón había dicho: Debemos asemejarnos a Dios en cuanto nos es posible. Aristóteles dice: Debemos ser sabios, mas la sabiduría absoluta es Dios. También en ética es Dios el que todo lo mueve, «como lo amado».

La consumación de la moralidad terrestre debiera ser el Estado. Aristóteles no tiene idea de la moderna antinomia entre política y moral. El bien en gran escala sólo puede organizarse en la comunidad. Con ley es el hombre el ser más noble,

sin ley, la fiera más salvaje. Así pues, quien por primera vez estableció el Estado, fue creador de los más grandes valores. El Estado sirve naturalmente también a las necesidades de la existencia física, de la economía y de la potencia exterior e interior, por razón de la seguridad de la existencia, pero su verdadero quehacer es la vida «buena» y «perfecta», es decir, la noble humanidad cultivada moral y espiritualmente. El Estado surge por razón de la vida, pero existe por razón de la eudemonía, es decir, de una grandeza moral. Nosotros trabajamos, reza un principio de Aristóteles, no por razón del trabajo y del dinero, sino por razón del ocio, y hacemos guerra por razón de la paz.

> Así el primer puesto corresponde a lo bello y lo bueno, no a la salvaje animalidad. Un lobo o cualquier otra bestia no puede sostener un bello combate, sino

> sólo el hombre de espíritu culto y fino. Y los que en la educación de sus hijos dan excesiva importancia a los ejercicios físicos y a la formación militar, para dejarlos sin cultura en lo esencial, hacen de ellos hombres vulgares.

Por eso puede también decir Aristóteles que el Estado es antes que el individuo. Genéticamente, considerados en el espacio y en el tiempo, son antes el individuo y la familia; de una multitud de éstos se forman la comunidad y el Estado. Pero al hacerlo no se reúnen arbitrariamente para convertir en ley lo que les viene en talante, como opinaba Tomás Hobbes, antes realizan una tendencia inherente al ser mismo del hombre. «El hombre es por naturaleza un ser sociable», escribe Aristóteles en el primer libro de su *Política*. Así pues, por razón de esta naturaleza el Estado está ya previsto con sus principios decisivos, y en este

sentido es el Estado anterior al individuo y a la familia, «dado que el todo debe ser anterior a la parte». Los derechos fundamentales y de libertad del individuo no se establecen por una decisión de la mayoría, sino que existen ya con la naturaleza del hombre; un acuerdo estatal puede a lo sumo profesarlos, proclamarlos e interpretarlos. Lo que Aristóteles puede decir sobre los ideales de la política interior y exterior, así como respecto a las diferentes formas del Estado (monarquía, aristocracia; república, oligarquía, democracia) es una, vez más una prueba de su sabiduría, de su experiencia de la vida y sobre todo de su extenso conocimiento de las formas políticas y del derecho público en el mundo antiguo; pero también en algunas cosas es prueba de que este gran filósofo era hijo de su tiempo, por ejemplo, cuando defiende la esclavitud como existente «por naturaleza» y tiene por lícito destruir la vida en germen, exponer a los niños y cosas semejantes.

Con frecuencia polemiza Aristóteles contra la utopía platónica del Estado, en algunos casos legítimamente, en otros superfluamente, y en ocasiones se limita a dar vueltas alrededor de la palabra. Pero su sentido ético del derecho, de la verdad y de la moralidad incluso en el Estado es, en el fondo, de la mejor tradición platónica.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA Y ROMANA

El helenismo posee ya una rica cultura y una gran tradición científica. Por eso comienza a introducirse la especialización. Tampoco la filosofía abarca ya, como en tiempos de los presocráticos, las ciencias naturales, la medicina, la técnica y la ciencia del ser, sino que se restringe a lo estrictamente filosófico, reconociéndolo en la lógica, en la ética y en la física, pero entendiendo por física sobre todo la metafísica. Una cosa hereda, empero, como resto de una perspectiva más amplia: la solicitud por el bien espiritual del hombre. En un período en que se derrumban las antiguas mitologías y religiones, pasa a ser

quehacer de la filosofía cuidar a su manera de la salvación del hombre. Y luego, cuando durante el imperio romano entra en escena el cristianismo, esta tarea pasó a ser cometido de la nueva religión; las escuelas filosóficas languidecen y cierran sus puertas: la última de ellas, la academia de Atenas, lo hizo en 529 por orden de Justiniano. Surge una hostilidad entre filosofía y religión cristiana, que se hace sentir con bastante frecuencia en los albores de la patrística, deja de notarse en la edad media, en que la filosofía estaba bajo la égida de la religión, pero vuelve a encenderse vigorosamente en los comienzos de la edad moderna.

Debemos dejar de lado las pequeñas escuelas filosóficas, el peripato, que recoge la herencia de Aristóteles, la academia, que formaba la escuela de Platón, y los escépticos de diferentes tendencias, así como a los neopitagóricos, para exponer lo esencial de las grandes escuelas, la

estoa, el epicureísmo y el neoplatonismo.

1. La estoa: El hombre del realismo

La estoa recibe este nombre del lugar de su escuela, el «pórtico pintado» (*stoa poikile*) en Atenas. Produjo figuras venerandas: Zenón de Citio, que fundó la escuela hacia el año 300 a. C., Cleantes, su sucesor, y Crisipo de Solos († hacia el 208 a. C.), llamado el segundo fundador de la escuela. Siguen luego Panecio († 110 a. C.), Posidonio († 51 a. C.), Séneca († 65 d. C.), y otros. «Viejos adustos» los llama Boecio, seguramente a causa de su rigor de virtud y de su dura concepción del deber. Otros les achacan una «virtud orgullosa». De todos modos, sus libros se

leen siempre con provecho, incluso hoy. Se ha estudiado demasiado poco el influjo que esta filosofía, después de haberse vulgarizado y convertido en filosofía de escuela, ejerció sobre la edad media.

En la *lógica* inquieren los estoicos los fundamentos mismos del conocimiento humano. Los descubren en la percepción sensible. Según ellos el hombre es una *tabula rasa*, y las impresiones han de venirle de fuera. Estas impresiones son de índole sensible y siguen siendo representaciones sensibles incluso en el concepto y en el juicio. El estoico es sensualista; no posee *aprioris* en función de los cuales pueda leer o juzgar lo sensible; está entregado a lo sensible y lo «copia». La teoría de la copia, que se impone en la edad media y pasa por aristotélica, es en realidad pura filosofía estoica. No cuadra en absoluto con Aristóteles, dado que el *nous* es creador y está por encima de la experiencia sensible, tanto en la

lógica como en la ética. Para garantizar la copia, para llegar a poseer representaciones adecuadas, como se solía expresar, es decir, representaciones que reprodujeran las cosas tal como son en realidad (realismo ingenuo), se busca un criterio de verdad. Se halla en la llamada evidencia. Ésta se da cuando nuestros órganos sensitivos funcionan normalmente, la distancia espacial y temporal entre el sujeto y el objeto de la percepción no es demasiado grande, el acto de percepción ha durado bastante y ha procedido con bastante seriedad, cuando no se ha interpuesto ningún obstáculo perturbador entre el sujeto y el objeto y cuando repetidas observaciones propias y ajenas han dado el mismo resultado. Representaciones así garantizadas nos «agarran», son *catalépticas*. Es imposible negarles el asentimiento. De análoga certeza son para el estoico los conceptos que se le ofrecen espontáneamente, «preconceptos» (*prolepseis, notiones communes*), que constituyen

algo así como conceptos innatos, porque pertenecen al patrimonio de una razón perfectamente formada y representan una especie de participación en el *logos* del mundo, si bien, dada la doctrina de la *tabula rasa*, tales conceptos innatos no debieran existir para el estoico. En estos preconceptos se basa el argumento del consentimiento universal (*consensus omnium*), tan estimado por Cicerón y por la edad media, al que se tuvo como garantía segura de verdad. A pesar de estas tentativas de obtener garantías, no se pasó de un realismo ingenuo, puesto que ninguna de las precauciones está realmente libre de error. Más importante era la lógica de la escuela estoica, principalmente su doctrina sobre las formas del silogismo, cosa en que hoy día vuelve a penetrarse correctamente, sobre todo por parte de la moderna logística.

En *física* o, mejor dicho, en la doctrina del ser o metafísica, los estoicos eran materialistas. Ser o

realidad es para ellos idéntico con corporeidad. Lo realmente verdadero es a la postre lo que se puede percibir con los sentidos. Es el sensualismo, que forma siempre parte del materialismo. La vida misma se interpreta en forma materialista. Es cierto que se habla todavía de fuerza vital como de algo especial, se la llama *pneuma* (hálito), calor vital y fuego, pero este *pneuma* es sólo materia. Toda evolución se explica asimismo en forma materialista. Aquí se habla de algo aparentemente distinto, de la razón o *logos* del mundo, de ley del mundo y de providencia, de Zeus y sus disposiciones, del destino (*fatum, heimarmene*); pero todo esto no es sino la infinita serie de causas dadas en la materia y en la legalidad material. Si se habla de que esta evolución presupone ideas (*logoi*), las llamadas razones germinales (*rationes seminales*), tampoco son éstas en realidad ideas, sino una vez más las legalidades del nexo causal y de su necesidad. Y si se habla de una energía

primordial, de un fuego primordial, al que se llama divino y se designa como Zeus, no es esto tampoco otra cosa que la materia y su legalidad material. Pero todo esto se vive, se venera y se ensalza con ardor religioso. Sólo que el universo mismo era lo divino. El materialismo se había convertido en panteísmo.

La *ética* de los estoicos es grandiosa. Lo que Marco Aurelio escribió en sus meditaciones o Epicteto en su pequeño manual (*Enquiridion*) es una nobilísima filosofía de la vida. La ética estoica era dura. Constantemente se habla en ella del deber. Las pasiones deben dominarse e incluso extinguirse. Hay que lograr la insensibilidad respecto a las pasiones interiores y a los accidentes externos. Hay que «abstenerse y soportar». Sólo la razón debe dominar, mediante el imperativo del deber que habla por ella. El hombre formado en estos ideales es un hombre de voluntad, que se sacrifica por los intereses

públicos y se mantiene firme en su puesto suceda lo que suceda. El padre de la Iglesia san Ambrosio se entusiasmó por esta ética, como más tarde el rey Federico II de Prusia. Pero sobre todo aprendió de ella la ética medieval. Su doctrina de la ley moral natural y de la ley eterna la tomó directamente de san Agustín, pero en último término proviene de la estoa. En efecto, en esta escuela se había tomado como principio moral la conformidad con la naturaleza, conformidad que se había elevado a la categoría de fin de la vida (*telos, finis*). No en vano se leía con predilección el *De officiis* y el *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón, como hacía en otro tiempo asan Ambrosio. Mucho antes de la recepción de Aristóteles se hablaba ya de la recta razón (*recta ratio*), que, así como la inteligencia, la sabiduría y la ley moral natural, había pasado por este conducto a la edad media. También el derecho natural de la edad media se surtió de esta fuente y desembocó luego en la ética

y en la filosofía del derecho de los tiempos modernos. Y como ya el imperio romano, así también en todos los tiempos posteriores este ideal ha ejercido su influjo benéfico y liberador en la comunidad humana.

Es cierto que la ética estoica se halla en irremediable conflicto con su metafísica. La ética habla constantemente de un «tú debes», presuponiendo por tanto la libertad. En cambio, según la metafísica de la Estoa la libertad no existe, sino que todo en la vida es fatalidad. Si ello es así, todos los ideales han de ser vanos. El estoico necesita olvidar su metafísica si quiere pensar y vivir éticamente.

2. El epicureísmo: Filosofía de la vida en la antigüedad

Lo que generalmente sugiere el término de epicureísmo, es una filosofía del placer. Es exactamente lo contrario de la Estoa. Mientras el estoico quiere renunciar, el epicúreo quiere gozar. Su principio ético es el placer, el placer en todas las formas, gozar sencillamente por gozar. «Toda elección y todo empeño tiende en realidad al bien del cuerpo y a la paz del alma; éste es, en efecto, el fin de una vida feliz. Y todo lo que hacemos, lo hacemos para esquivar el desplacer y hallar la paz del alma», se lee en una carta de Epicuro (314-270). Otros se han expresado en forma más burda y repulsiva. Pero la circunstancia de que el placer sea más fino a más vulgar no altera en absoluto el principio, como reconoce Kant: el aspecto no cambia porque se trate de un placer más espiritual o más corporal, puesto que lo que interesaba al epicureísmo era el placer en cuanto a tal; en esto fue Epicuro un pensador consecuente, si bien su doctrina no era ya ética, sino sencillamente esto,

doctrina del placer, pues si sólo se pregunta «cuánto gusto da una cosa», no existen ya leyes morales, sino —así dice Kant— meras reglas subjetivas y relativas del gusto.

Lo que también dio a conocer el epicureísmo fue el atomismo de Demócrito resucitado en el poema didáctico de Lucrecio Caro (96-55) sobre la naturaleza. También para Epicuro existe sólo el espacio vacío, los átomos y el movimiento eterno. Lo nuevo que él añade es el concepto de azar: al azar se debe que los átomos se hayan desviado de su caída vertical (*declinatio*), por lo cual pudo originarse el mundo, pues los átomos de Demócrito, cayendo eternamente en dirección vertical, hubieran debido seguir cayendo así eternamente y no hubiera podido producirse nada nuevo. Los epicúreos esperaban además otra cosa de su concepto del azar: la liberación de la necesidad eterna e inconmovible del hado estoico. Los adeptos del placer necesitan libertad. Pero era

un concepto de la libertad puramente negativo, un estar libre de algo. Mas con esto no se agota el concepto de libertad. La libertad es un quehacer positivo. Pero el epicúreo no solía embarazarse con problemas de mayor profundidad. Es en filosofía lo que en el teatro la musa ligera. De todos modos, Lucrecio, con su poema didáctico, tendió un puente entre el antiguo atomismo y el de los tiempos modernos, pues en él buscó inspiración Gassendi, uno de los fundadores de la física moderna.

3. El neoplatonismo: Filosofía y religión

El neoplatonismo no es sólo filosofía, sino también religión. Esto no debe sorprendernos. El

espíritu griego había sido siempre accesible al pensar religioso. La órfica tenía algo de mística; Empédocles era filósofo, sacerdote y profeta; Platón escribe sobre la piedad y la cuenta entre las virtudes cardinales; Aristóteles escribe sobre la oración, Teofrasto y Eudemo sobre Dios y su culto. Ante la colina del templo de Agrigento se comprende que, aun en el apogeo de su poder, este pueblo fue un pueblo religioso.

El impulso religioso en el pensar filosófico del período helenístico fue especialmente reanimado por Filón de Alejandría, en una época que se puede considerar como la *preparación del neoplatonismo*. Filón es judío y parte de los escritos revelados de su pueblo, que interpreta en el espíritu de la filosofía griega. Sin embargo, el contenido conceptual de la revelación se mantiene todavía lo bastante fuerte no sólo para no dejarse falsear, sino, más todavía, para transmitir al pensar filosófico representaciones e ideas que a través

del neoplatonismo, de la patrística, de la filosofía árabe y judía, siguen influyendo en la edad media y en el renacimiento y hasta en épocas posteriores.

Comencemos por la idea de Dios. El Dios de Filón es mucho más viviente que el Dios filosófico de los griegos. Es absolutamente trascendente, es lo completamente otro, es mejor que bueno, más perfecto que perfecto; este Dios es, además, un Dios personal. Otro concepto importante es el de creación. Nunca se le había ocurrido a la filosofía griega que el mundo hubiera podido ser creado de la nada. El demiurgo era sólo formador, no ya creador del mundo. Ahora bien, la Biblia habla de creación de la nada. Es cierto que Filón la interpreta como creación a partir de una materia eterna en sentido de la filosofía griega. La palabra creación se había pronunciado y no cesará ya de repetirse, lo cual no dejará de tener las mayores consecuencias. El tercer pensamiento central de Filón es su doctrina del *logos*. Para él es el *logos*

la idea de las ideas, la fuerza de las fuerzas, el ángel supremo, el vicario y enviado de Dios, el Hijo unigénito de Dios, el segundo Dios; es la sabiduría y razón de Dios por la que el mundo es creado, y es el alma del mundo que todo lo anima. Como se ve, se tiende un puente entre Dios y el mundo, introduciéndose seres intermedios que han de servir de mediadores entre el mundo y el completamente otro, que no se puede en absoluto captar con los conceptos de esta temporalidad. Y con ello nos hallamos ante un motivo fundamental de todo el neoplatonismo, motivo también fundamental de la teología posterior, una «teología negativa» que separa a Dios del mundo, lo cual no le impide proferir algunos enunciados positivos acerca de Él, viéndose así obligada a seguir un camino intermedio entre la trascendencia y la inmanencia, algo así como un *logos* del hombre, que en cuanto pensamiento es puro espíritu y no tiene nada que ver con el cuerpo, pero que luego

en cuanto sonido y palabra puede aparecer en lo sensible y asumir carne.

También en Plotino (204-266), fundador del neoplatonismo, comienza la filosofía por una separación especialmente marcada de Dios y del mundo. Dios es el superser. Estrictamente no se le puede aplicar ninguna categoría. Sólo «el Uno» quiere llamarle Plotino, el Uno en sentido de la negación de lo múltiple y por tanto de «esto» concreto, y el Uno en sentido del Primero de todo. Pero también cree poder llamar a Dios el Bien, sin más. El más allá de Dios se acentuará especialmente en el pensar posterior, llegándose a menudo a una separación a secas, sin que se reconozca ya el modo especial de separación que iba implicado en el concepto del *chorismós*. Plotino reflexionó, no obstante, sobre esto; establece, en efecto, una diferencia en la separación, al hacer que el mundo emane también del Dios trascendente, volviendo así a asociar de

nuevo a Dios y al mundo, pero bajo un aspecto especial y con una modalidad especial, llegando así a una inmanencia de la trascendencia. En esto se puede reconocer el verdadero mérito del neoplatonismo.

El concepto que ha de realizar la inmanencia de la trascendencia es la *emanación*. Todo lo que es, fluye del Uno, pues este Uno, siendo el sumamente perfecto, debe necesariamente desbordarse. Así lo exige la naturaleza del Bien. El bien se expande, afirma un dicho de época posterior. Plotino se sirve de muchas imágenes para expresar este hecho. Lo que es, procede del Uno, dice, como el agua de la fuente, como el árbol de la raíz, como la luz del sol, como el arco del centro, como lo imperfecto de lo perfecto, como la copia del arquetipo. Estos dos últimos símiles son sin duda los que mejor reproducen el pensamiento de Plotino, pues con ellos aparece con especial claridad cómo para Plotino la

explicación del ser procede de arriba abajo, descendiendo de un Primero, Supremo, Perfecto a lo que proviene de él, estaba contenido en él y ahora, a consecuencia del «por él» y «de él», viene no obstante a ser otro, aunque por el hecho de ser otro no puede negar su ser primordial, puesto que para poder pensar este «ser otro» hay que pensar implícitamente el ser primordial, para poder pensar lo imperfecto hay necesariamente que pensar antes lo perfecto, y porque no se puede comprender la copia si no se comprende primero en ella el arquetipo. Aquí tenemos, pues, otra vez juntamente los dos:

> […] el Uno es todo y no es nada de todo […]; lo múltiple es semejante al Uno, pero no el Uno a lo múltiple […]; lo Primero debe ser algo simple, anterior a todas las cosas […] no confundido con nada que proceda de él y, sin embargo, capaz en otra

manera de inhabitar en todas las cosas.

Así lo trascendente es trascendente y al mismo tiempo inmanente a todas las cosas: inmanente «en otra manera». En torno a esta manera o modalidad de la identidad y de la no identidad gira todo el empeño de la filosofía de Plotino.

Frente a esto, la célebre doctrina de las tres *hipóstasis* (formas de ser), a saber, el Uno, el Espíritu y el Alma, es sólo una declaración detallada del proceso de emanación. El Uno es Dios; las otras dos hipóstasis son extradivinas, aun cuando con frecuencia se llama divino al Espíritu, pues en estos casos «divino» significa sólo semejante a Dios. En efecto, el Uno no pierde nada de su sustancia. Es siempre igual a sí mismo. En realidad los símiles de la irradiación (sol, fuente) pueden inducir a error.

Lo primero que el Uno hace proceder de sí es el Espíritu o el *nous*. Se le llama hijo de Dios, es

la copia del Uno primordial, la mirada con que el Uno se mira a sí mismo y se pone como otro, idea que más tarde se utilizará en la exposición cristiana de la Trinidad. El Espíritu es también *kosmos noetós*, es decir, el conjunto de todas las ideas, de que ya había hablado Platón. A su vez constituyen éstas la armazón espiritual del mundo, y el Espíritu resulta también así ser el Demiurgo. Por él surge ahora el mundo. Es cierto que primero se desgaja del Espíritu la tercera hipóstasis, el Alma, que es algo análogo al Espíritu y está situada entre el Espíritu y el Mundo, ya se trate del alma del mundo o del alma singular. Con el Alma comienza el gusto de venir a ser, lo múltiple, lo extenso, el tiempo, en una palabra, la naturaleza. Al alejarse la emanación todavía más de su principio cesa todo movimiento propio —éste tenía la mayor fuerza todavía en el Espíritu, en el alma acababa ya por debilitarse— y nos hallamos con la materia muerta.

Pero incluso en la última emanación vive todavía el recuerdo del origen, que hace que el que ha venido a ser otro tenga conciencia de su enajenamiento y vuelve a atraerlo hacia el Uno. Este retorno (*epistrophé*) hacia el Uno no es la vuelta atrás de la emanación, que, por decirlo así, ocurre posteriormente en el tiempo, como el regreso después de una peregrinación. Es sólo el reverso de la emanación, la conciencia de lo originario en el otro, la posición en la negación, conciencia de la identidad en la no identidad. Esto, si hablamos ontológicamente. Traducido éticamente, se trata del conocimiento de la patria anímica y espiritual del hombre, de su verdadero ser y de su mejor yo; es el conocimiento de lo perfecto, que desde arriba nos atrae a sí, en el Eras y en la voluntad del Bien, como lo había descrito ya el *Convivio* de Platón y muchos neoplatónicos no cesan de repetirlo al hablar de la ascensión hacia lo inteligible, desde Porfirio hasta

san Agustín y ulteriormente hasta Descartes. Todos ellos saben de la centella divina en el hombre (*scintilla animae*), que es el recuerdo del Uno y que nos impele a la interiorización, es decir, a «apartarnos» de lo múltiple y «unificarnos» con el arquetipo, el Uno primordial. El camino hacia esta meta presupone por tanto en primer lugar la purificación (*via purgativa*), y con ello hace que la centella divina brille mejor en la iluminación (*via illuminativa*) y conduce finalmente al retorno al Uno en la unión (*via unitiva*). Su forma más elevada sería el éxtasis. Según se dice, Plotino debió experimentarlo en diversas maneras.

El neoplatonismo ha tenido muchas *escuelas*. Se acostumbra distinguirlas así: la escuela del mismo Plotino, con *Porfirio* y otros; la escuela siria de *Jámblico* († 330); la escuela de Pérgamo, a la que pertenecía el emperador *Juliano el Apóstata*; la escuela de Atenas, en la que enseñaba *Proclo* (411-485); la escuela alejandrina, con los

grandes comentadores de Platón y Aristóteles; el neoplatonismo del occidente latino, con *Macrobio, Calcidio, Boecio* y otros.

El neoplatonismo ejerció poderoso influjo en la edad media a través de san Agustín, de Boecio, el Pseudo-Dionisio y Juan Escoto Eriúgena. Este influjo tuvo lugar principalmente por medio de la *Elementatio Theologica* de Proclo y el *Liber de Causis* inspirado en ella.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

Nota preliminar

Suele darse el nombre de edad media al tiempo que se extiende desde fines de la antigüedad con la ruina del imperio romano de Occidente (476) hasta la caída de Constantinopla (1453) o los comienzos de la Reforma (1517). Sin embargo, el pensar filosófico de este período depende en gran manera del pensar de los padres de la Iglesia, por lo cual nos parece indicado, antes de entrar en la edad media propiamente dicha, ocuparnos brevemente de la patrística siguiendo sus principales líneas de pensamiento.

La edad media estuvo dominada por el espíritu del cristianismo. Con referencia al pensamiento medieval se puede repetir el dicho de san Agustín, que por medio de san Anselmo de Cantorbery se convirtió en verdadero lema de la edad media:

«Creo para poder saber» (*credo, ut intelligam*). Por eso la historia de la filosofía no tiene gran cosa que referir sobre este período. En efecto, más que la razón hablaba entonces la fe. El pensar de este tiempo no fue pura filosofía sin presupuestos de otro género, sino religión. Desde luego, estamos ahora hablando en general. Así sucedió con frecuencia, pero no siempre. Se dan casos particulares, que importa conocer. Sobre la edad media se juzga a excesiva distancia. Un barco puede navegar sobre una corriente llevando una carga preciosa. La nave puede hacer agua, las olas asaltarla, las aguas dañar al cargamento. La mercancía puede también transportarse sin daños, incluso se puede cargar algo en ruta. Así sucedió con la filosofía, que había llegado de la antigüedad y en la corriente del pensamiento medieval fue llevada hasta las puertas de la edad moderna. Hubo pensadores medievales en los que la carga filosófica iba a flor de agua de la religión.

Tales son san Agustín, san Buenaventura y el Cusano. Sin embargo, aun en estos casos se puede distinguir lo que es pensamiento peculiarmente filosófico, y quien conozca a fondo a estos *homines religiosi* no podrá negar que filosofaron excelentemente. Otros pusieron empeño en conservar la carga intacta y en seco, como santo Tomás de Aquino. Hasta qué punto se logró esto, lo han de decir las fuentes en cada caso particular; no se puede decidir de antemano y en general. Como tampoco salemos decir de antemano que un filósofo neokantiano o marxista sea incapaz *a priori* de pensar objetivamente. En todo caso la edad media tomó decididamente partido por la libertad del espíritu. Era doctrina constante que el hombre debe seguir su conciencia personal aun cuando sea errónea; ya que en la patrística se había sostenido esta doctrina. En la cuestión de si un creyente que, conociendo mejor la cosa, no puede asentir a la orden de un superior debe

someterse a un castigo disciplinario, Inocencio III decidió ya en favor de la convicción personal y de la libertad: «Todo lo que no se ajusta a la convicción es pecado (Rom. 14, 23); y lo que se hace contra la conciencia edifica para el infierno. Contra Dios no se puede obedecer al juez, sino más bien hay que exponerse a la excomunión». Esta decisión del papa fue incluida en el código eclesiástico. Por eso enseñaron santo Tomás y otros escolásticos que un excomulgado a base de presuposiciones erróneas debe más bien morir en el entredicho antes que obedecer a una orden de los superiores que sea falsa según su conocimiento del caso, «pues esto iría contra la veracidad personal», que no se debe sacrificar ni siquiera por temor de un posible escándalo. Sin embargo, a pesar de esta libertad de espíritu declarada como principio, en esta época no se hizo gran uso de este derecho. No se hacían cargo de lo que significaba. ¿Se han hecho cargo siempre de ello, en otros

tiempos? Una vez más, todo depende del caso particular. Por eso es conveniente estudiar las cosas en concreto. Al estudiar los textos medievales queda uno pasmado de la sagacidad, la exactitud, la lógica y la objetividad de este pensamiento.

CAPÍTULO I

LA PATRÍSTICA

1. El cristianismo naciente y la filosofía antigua

En un principio los padres de la Iglesia no quisieron saber nada de la filosofía. Estaban todavía bajo la impresión de la nueva vivencia de su fe. Se citaba a san Pablo: «Destruiré la sabiduría de los sabios y desbarataré la prudencia de los prudentes […]. ¿No ha tenido Dios por insensatez la sabiduría del mundo […]? A los que han sido llamados anunciarnos a Cristo como fuerza de Dios y sabiduría de Dios». Pero también

se podía leer en san Pablo que existe un conocimiento natural de Dios, que también poseen los gentiles (Rom. 1, 19) y se podía ver cómo él mismo, en su discurso del Areópago, había citado a filósofos griegos en abono de su doctrina cristiana. Y surgieron voces en pro y en contra. Tertuliano se declaraba enérgicamente en contra, el mártir san Justino se declaraba en pro, y hasta se le da el apelativo de «el filósofo». Finalmente, sobre todo gracias a san Agustín, se impuso un sí positivo a la filosofía. Nosotros querernos, dice san Agustín, hablar no sólo con la autoridad de las sagradas Escrituras, sino también basados en la universal razón humana (*ratio*), y esto «en atención a los incrédulos». Si los filósofos han dicho algo que es exacto, ¿por qué no lo hemos de aceptar?, pregunta el santo. A fin de cuentas, puede incluso servir para razonar la fe y para comprenderla mejor.

Y así se comenzó a leer y explotar los textos

filosóficos, principalmente los platónicos y neoplatónicos, a los que san Agustín tanto debe y de los que dice: «Nadie está tan cerca de nosotros como éstos». Pero también se utiliza a los estoicos, con frecuencia a través de Cicerón, luego a Filón y a los neopitagóricos. Aún mayor papel desempeña Aristóteles, pero ninguno los epicúreos. Los que más partido sacan de los filósofos son los apologistas, como Minucio Félix, Arístides, Atenágoras, Lactancio, luego los tres capadocios: san Gregorio Nacianzeno, san Gregorio Niseno y su hermano san Basilio el Grande; pero sobre todo Orígenes, Clemente de Alejandría y, reiteradamente, san Agustín.

2. Los temas capitales de la filosofía patrística

Hay toda una serie de problemas centrales que se mantienen durante todo este período. Uno de ellos era el problema de *la fe y la ciencia*. En un principio se vio el antagonismo, pero al fin se produjo entre ambos conceptos una tensión en la que predominaba el elemento positivo. Son dos caminos que conducen a la misma meta, se dice. La fe es quizás el camino real, pero también el saber viene de Dios y guía a Dios. Y así no se excluyen mutuamente, como sucederá en los tiempos modernos. Otro problema central es la cuestión de la *existencia de Dios*. Que hay un Dios se sabía en primer lugar por la predicación de la fe, pero pronto se sintió la necesidad de demostrar la existencia de Dios «por la naturaleza», principalmente basándose en Rom. 1, 19, donde se dice que se puede conocer a Dios por sus obras mediante un espíritu que no es todavía espíritu de fe. Igualmente interesa la cuestión de la *esencia de Dios*. ¿Es Dios algo material, luz o algo parecido?

Tertuliano y san Agustín hallan en un principio algunas dificultades, pero pronto se impone lo que luego será doctrina corriente: Dios es espíritu, frente al mundo es trascendente, es único, absoluto, inconmensurable, omnipotente. Su obra es la *creación*, una creación de la nada. Éste es un concepto especialmente típico de la filosofía cristiana, que ya no se perderá. Inmediatamente se comienza también a explicarlo en sentido del cuándo y del cómo. Un concepto favorito es el de una creación simultánea, que ocurre fuera del tiempo, ya que tiempo sólo se da a partir de la creación. Gran papel juega en esto, y también más allá de esta esfera, la doctrina del *logos*. Los pensadores toman a manos llenas de la filosofía de Filón y de los neoplatónicos, enriqueciéndolo todo con lo que la Biblia refiere sobre el *logos* y la sabiduría divina. También sobre el *hombre* y su alma se sabe ahora más y con mucha más precisión de lo que se permitía decir la antigua filosofía.

Todo hombre es libre. Ahora se proclama, como nunca se había hecho antes: «Por la naturaleza, en la que Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo de otro o del pecado»; así, por ejemplo, lo dice claramente y sin ambages san Agustín (*De civitate Dei* 19, 15). El *alma* es una sustancia, es inmaterial e inmortal. Y el cuerpo no es ya su cárcel, como lo era en el orfismo y en el platonismo. La doctrina de la creación da también al cuerpo un valor positivo. Sólo sobre el origen del alma hubo una larga discusión: ¿Preexiste el alma o es transmitida por los padres o creada inmediatamente por Dios? Afín a la doctrina del alma es la doctrina *moral*. En ninguna parte se logró más rápidamente la síntesis entre helenismo y cristianismo, entre filosofía y religión, que en la esfera de la ética, en la que el platonismo y la Estoa habían preparado el terreno para la moral cristiana. Se adopta también la doctrina de las ideas, del *logos* y de la ley natural, aunque

haciendo observar que esta *recta razón* no es sino el *logos* divino, que se hizo carne; él es la ley natural, no una naturaleza de carne y de sangre; él es el camino, la verdad y la vida; él muestra lo que es la verdadera naturaleza. Ahora, teniendo ante los ojos la imagen concreta del *logos* en la revelación, se tiene también una ética más concreta y más determinada que en el pasado. Y no en último lugar en la doctrina de la *conciencia*, donde también la antigüedad había desbrozado el camino en diversas formas y con diversos conceptos, desde Sócrates hasta Séneca, pero sin que la conciencia fuera tan marcadamente como en el cristianismo la sede de la decisión propia, libre y autónoma de la persona moral. Precisamente en función de la conciencia, que liga al hombre, hace el cristianismo al hombre libre y «señor de sus actos», porque ya no son hombres los que le dictan su decisión, sino que él mismo puede decidirse en vista de una norma superior.

3. San Agustín: Maestro de Occidente

San Agustín (354-430) es *la* patrística. En él se compendia todo. Él también lo transmite todo al tiempo que sigue. Es el maestro de Occidente. Su producción es grandiosa. Vamos a destacar sus principales tesis filosóficas.

a) Verdad

En encendidas controversias con los escépticos hizo triunfar san Agustín la posibilidad de conocer la verdad. Los escépticos dicen: «No existe verdad; de todo se puede dudar». Agustín replica: «Se podrá dudar todo lo que se quiera; de lo que no se puede dudar es de esta misma duda». Existe, pues, verdad, con lo cual queda refutado el

escepticismo. Siglos más tarde operará Descartes en forma análoga frente a la duda absoluta; y todavía nos acordamos de Descartes cuando san Agustín busca el prototipo de la verdad en las verdades matemáticas, cuando dice, por ejemplo, que la proposición 7 + 3 = 10 es una proposición de vigencia universal para quienquiera que tenga sencilla mente razón. También Platón había usado un ejemplo análogo, y Kant volverá a presentarlo. Con ello queda señalada la esfera en que se ha de buscar propiamente la verdad, que no son los sentidos y el mundo sensible, donde todo está en flujo, sino el espíritu: «No busques fuera, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre reside la verdad». Aquí, donde se ve que 7 + 3 tiene que ser igual a 10, halla Agustín lo que también en otros casos debe ser verdad para todo espíritu racional, a saber, las «reglas», «ideas» y «normas» conforme a las cuales registramos y leemos lo sensible y al mismo tiempo lo estimamos y

rectificamos. Estas reglas son algo apriorístico, en lo cual el hombre, frente al mundo y su «experiencia», se demuestra superior, libre, autónomo. No rechaza esta experiencia, pero sólo la utiliza como material, del que dispone según su propia responsabilidad y frente al cual no es un siervo dócil. Agustín hace remontar esta fuente interior de verdad a una iluminación (teoría de la iluminación). El término no significa un hecho de gracia, no es algo teológico, sino que indica sencillamente la índole naturalmente *a priori* del espíritu. Solamente, al hablar de iluminación desde arriba, se sugiere que el hombre no ha de creer que todo esto se lo deba sólo a sí mismo. No era así como quería Agustín que se entendiese la autonomía. Por encima del hombre está todavía el ser, el bien y Dios.

b) Dios

El mismo Agustín, que busca la verdad en el interior del hombre, dice a la vez con no menor énfasis: Dios es la verdad. Llega a esta convicción por un camino que había señalado ya Platón en el *Convivio*. Al modo que, según Platón, el Eros se inflama en lo bello singular, capta luego lo bello en forma más y más pura para acabar por reconocerlo en su grandeza infinita como lo bello primordial, la fuente de belleza en que tiene participación todo lo bello singular, así también Agustín se eleva de lo verdadero singular a la verdad una, gracias a la que todo lo verdadero es verdadero por tener participación en ella. Considera esta ascensión como prueba de que existe Dios y al mismo tiempo indicación de lo que Dios mismo es: el todo de lo verdadero, el ser bueno de todo lo bueno, el ser de todo ser. Así Dios es todo, pero a la vez no es nada de todo, pues sobrepuja a todo. Ninguna categoría se le

puede aplicar, como dice san Agustín con palabras de Plotino. Sin embargo, sabemos de Dios, pues el mundo entero es su imagen y ejemplar. Es la sede de todos los arquetipos o ejemplares. Conforme a estas ideas fue creado el mundo y precisamente por esto es imagen y símil de Dios (ejemplarismo). Es éste un pensamiento de la mayor fecundidad para la mística posterior y su simbolismo.

c) Creación

El concepto de creación no es filosófico, sino teológico. Por tanto, cuando san Agustín trata de pensarlo, se le ofrecen inmediatamente dificultades filosóficas. ¿Será la creación, por ejemplo, *emanación*? En este caso, piensa Agustín, habría que admitir también en Dios lo mutable. Como se desprende de esta observación,

los padres de la Iglesia propendían a interpretar a Plotino en sentido panteísta. Por otra parte, la creación proviene de un acto libre de la voluntad de Dios y no es, por tanto, una procesión necesaria, como con frecuencia se repitió contra la teoría de la emanación. ¿Cuándo ocurrió, pues? Evidentemente fuera del tiempo, ya que el tiempo no surge sino con la creación. Ahora bien, si todavía no hay sucesión temporal, la creación debió sin duda tener lugar de una vez (creación simultánea). En realidad san Agustín no expone literalmente, sino como un símil, el relato bíblico de la obra de los seis días. Pero, si la creación acaeció fuera del tiempo, ¿será, pues, el mundo eterno? Para san Agustín ciertamente no. La decisión divina puede ser eterna, pero ¿qué decir de la realización? No pudo tampoco verificarse en el tiempo, ya que con ella comienza el tiempo. San Agustín deja por fin la cuestión en suspenso. Ve que no se puede resolver con nuestros conceptos

espaciales y temporales. Los años y los días de Dios no son nuestro tiempo, dice. Busca otros modos de pensar y de hablar, pero no los halla. Sólo cuando trata expresamente del tiempo en cuanto tal, cosa sobre la que reflexionó mucho, sobre todo en las *Confesiones*, se le descubre una nueva dimensión, que deja tras sí la representación tradicional de las cosas y en la que casi se puede entrever algo trascendental, un modo del espíritu subjetivo, con el que el hombre enfoca el mundo. En efecto, ¿no es el tiempo, pregunta san Agustín, algo así como un extenderse espiritualmente, un prolongarse el espíritu mirando hacia adelante? Con esto ve a la vez Agustín que la *eternidad* es algo muy distinto del tiempo. El ser eterno se posee a sí mismo simultáneamente y de una vez; el ser temporal está fraccionado, primero tiene que recomponerse, y devenir. Con análogas dificultades se topa en el concepto de *materia*. En simpatía con el platonismo, preferiría Agustín

entender la materia como sombra, sólo que el concepto cristiano de la creación no permite atentar gravemente contra ella. También la materia fue creada. Sin embargo, Agustín la considera todavía «próxima a la nada». Sólo los *arquetipos eternos* son ser verdadero y pleno. Y estos arquetipos, las formas eternas ponen ahora en plena marcha el pensar de Agustín sobre la creación. Gracias a ellas está todo «ordenado según medida, número y peso». Sobre este orden escribió todo un libro y con él se inicia la ideología medieval como concepción de un orden. Ahora se dan ya *razones germinales* en la materia y en virtud de estos *logoi* es posible una evolución, que parece provenir sólo de la materia, pero que luego se revela llena de sentido, puesto que la materia misma había sido formada con un sentido.

d) Alma

Lo que Agustín escribe sobre el alma, su fina intuición, su arte de ver y de denominar las cosas, su penetrante análisis y otras diversas cualidades lo revelan como psicólogo de primer orden. Para convencerse de ello basta con leer las *Confesiones*. El alma tenía además para él especial interés. «A Dios y al alma deseo conocer». El alma tiene, en efecto, el *primado* frente al cuerpo. Cierto que Agustín no es ya pesimista acerca del cuerpo: el espíritu del cristianismo y su doctrina de la creación no lo permiten. No obstante, para Agustín el hombre es propiamente el alma. Y así seguirá pensándose, aun después de que en la alta edad media prospere la fórmula aristotélica de la unidad del cuerpo y del alma. Lo mismo que antes, el hombre seguirá

siendo alma, «un alma que tiene a su disposición un cuerpo mortal». De hecho todavía hoy se piensa así, aun cuando se haya llegado a mitigar un tanto la terminología. Todo esto comienza en san Agustín. Así también dio a la idea de la *sustancialidad* del alma el puesto que hoy día ocupa en la filosofía cristiana. Agustín reconoce la sustancialidad —y en ello procede una vez más como psicólogo— en el hecho de que nuestra conciencia del yo contiene tres elementos: la realidad, la autonomía y la permanencia del yo. El yo no es meramente la suma de sus actos, sino que tiene actos como algo real, autónomo y permanente. Ahora bien, en esto consiste la sustancialidad según la opinión de la escuela. En manera análoga trató san Agustín de demostrar la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Todo esto forma todavía hoy parte del patrimonio de la psicología cristiana.

e) El bien

Cuando Agustín habla en lenguaje religioso, el bien no es para él otra cosa que la voluntad de Dios. Pero cuando trata de descubrir los fundamentos más profundos, dice: «El bien se da con la "ley eterna" (*lex aeterna*)». Son las ideas eternas en la mente de Dios, que, como para los platónicos, también aquí constituyen el fundamento del conocer, del ser y del bien. Son un orden eterno. No sólo el hombre es bueno; también los seres son buenos y el conocimiento es verdadero, con tal que se oriente conforme a este orden eterno. Esto nos es posible porque en nosotros llevamos impresa la ley eterna. Sus tendencias son también las tendencias fundamentales de nuestro espíritu. No en vano es el hombre imagen fiel de Dios. De esta doctrina de san Agustín se nutre la edad media cuando a la «ley natural» (*lex*

naturalis) la llama «participación del espíritu humano en la luz divina» y ve en ello la honda razón metafísica de la conciencia humana. No obstante, la ley eterna no se concibe ya intelectualmente como en otro tiempo el mundo platónico de las ideas. Agustín ve en ello a la vez la *voluntad de Dios*, cosa importante para la tardía edad media, que, en contraste con santo Tomás de Aquino, tiende a voluntarizar el orden moral, a veces hasta el extremo de que Dios viene a ser más voluntad que razón y sabiduría, e incluso puede ser un Dios místico de la omnipotencia y de la cólera, al que hay que someterse con fe, pero con el que no se puede contar según leyes de la razón. Éste fue el camino tomado por la tendencia moderna que sacrificó la ciencia para hacer sitio para la fe. En san Agustín no se daba tal contraste, no existía en general ni existía en particular en su concepto de la ley eterna; ésta es, en efecto, no menos razón que voluntad: la voluntad es

razonable y a lo razonable se aplica la voluntad.

No sólo en la doctrina de los principios éticos, sino también en la moralidad vivida en concreto hace intervenir Agustín la voluntad y el sentimiento. De la misma manera que en Plotino, el alma no sólo piensa, sino que también quiere, ama, en el Eros suspira por el bien, tiene un sentido —casi se podría decir una especie de instinto— del bien. Toda la ética antigua arranca del concepto de la felicidad (*eudemonia*). Hay quienes temen que esto sea una subjetivación del bien moral, dado lo variado que parece ser el sentimiento de felicidad. Agustín conoce esta variedad, pero sabe también que todo errar y afanarse ocurrre sobre el fondo de un concepto objetivo, y universalmente vigente, de la felicidad, que no es innato, que parte de este fondo oculto y tiene al hombre desasosegado hasta que llega a dominar este afán y errabundeo y alcanza la verdadera felicidad. El corazón humano tiene su «lugar natural». Hacia él gravita, hacia el

Uno, que es la verdad y el bien: en una palabra, gravita hacia Dios. «Nos has creado para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». El amor del hombre, si es lo suficientemente profundo, halla el verdadero camino. También el corazón tiene su lógica. Estas ideas forman parte de las más profundas y duraderas convicciones del gran doctor de la Iglesia.

f) La ciudad de Dios

En la comunidad, en los Estados y en las iglesias, así como en toda la historia universal, sucede poco más o menos lo que en la vida de los particulares: también en estas esferas se dan el buscar y el afanarse, se dan el error y la verdad, el mal y el bien. En efecto, según san Agustín los hombres y los pueblos son voluntad, pero deberían

ser y tratar de ser voluntad ideal. Un mero Estado de poder, que ha renunciado a la justicia, no se distingue por tanto de una partida de bandoleros. En general, desde el punto de vista del orden ideal y del desorden de los apetitos se pueden dividir las creaciones sociales humanas en Ciudad de Dios y Ciudad terrena. Con esta distinción no se entiende por una parte el Estado secular y por otra la Iglesia, sino aquí el Estado ideal, que se adapta al orden eterno de Dios y ve en definitiva en Dios el fin de todas sus obras (por eso es Ciudad de Dios) y allá el Estado no ideal, que no quiere «usar» (*uti*) del mundo para llegar a Dios, sino que trata de «gozarlo» (*frui*) con avidez y desorden, porque sólo en este mundo ve su lugar de permanencia y a la postre el mundo y los hombres son ya para él su Dios; por eso es sólo Estado del mundo. Siempre tendrá lugar en la historia del mundo esta lucha entre la luz y las tinieblas, entre lo eterno y lo temporal, entre lo

suprasensible y lo sensible, entre lo divino y lo antidivino. En su gran obra sobre el Estado o Ciudad de Dios (*De civitate Dei*) san Agustín, basándose en los ejemplos conocidos de la historia del Antiguo Testamento, de los imperios griego y romano, muestra cómo los poderes del bien tienen que luchar constantemente con los poderes del mal. Toda la obra tiene el aspecto de una gran filosofía de la historia. Su sentido definitivo es el triunfo del bien sobre el mal. Así lo exige el espíritu del cristianismo y de su concepto de Dios. Pero así lo exige también la filosofía de los platónicos, para quienes lo perfecto es siempre lo más fuerte, lo verdadero y lo que permanece eternamente, mientras que lo imperfecto vive sólo de lo perfecto y es pura decadencia, privación o negación, que en el fondo carece de sustancia por mucho que se las eche de ocupado y por mucho que trate de ofuscar. En el centro del corazón del malo tiene ya su asiento el

reproche del bueno, y su rostro está marcado con los surcos de la tristeza por la pérdida de la verdadera felicidad.

4. Boecio: El último romano

En importancia para la edad media, Boecio (480-524) sigue inmediatamente a san Agustín. Tiene importancia sobre todo para la escuela y la enseñanza, ya que por él penetraron en la edad media toda una serie de conceptos de la filosofía antigua. De la filosofía platónica transmite el concepto de Dios, la idea de la felicidad, de la participación, la concepción *a priori* del universal, como también las ideas principales del *Timeo* platónico sobre la formación del mundo. De la Estoa transmite el concepto de naturaleza, las

reflexiones sobre la ley natural, sobre la serie de causas, el concepto del destino y de la providencia, pero sobre todo el concepto de realidad: realidad es el mundo exterior corpóreo. Especial importancia tuvo para la escolástica el que Boecio tradujera y comentara importantes escritos lógicos de Aristóteles. Por él tuvo Aristóteles por primera vez acceso a la edad media, aunque sólo como lógico. Los escritos de Boecio sobre lógica, aritmética y música se usaron como libros de texto en la enseñanza de las llamadas siete artes liberales.

Junto con este aparato científico, de índole más bien técnica, suministró Boecio a la edad media toda una serie de importantes filosofemas, que no sólo eran indicadores del camino, sino que al mismo tiempo servían de nuevos estímulos para el pensamiento. Mencionemos sólo algunos de ellos: *Dios* es para Boecio «el sumo Bien en absoluto, que contiene en sí todo bien, un bien al lado del

cual no se puede concebir nada mayor». Con esto sirve Boecio de trámite de Platón, a través de san Agustín, hasta san Anselmo y Descartes. El *hombre* es un individuo, es decir, algo peculiar, con impronta propia e irrepetible. En él se halla la substancia concreta individual por oposición a lo universal de los conceptos y de las comunidades. Por eso define la persona como *rationalis naturae, individua substantia*. El espíritu unitario de la edad media, pese a la universalidad, reconoció muy pronto los derechos del individuo y no los abandonó ya nunca. Boecio habla también inmediatamente de la *libertad*. El hombre es libre, no obstante el orden unitario. Sólo lo infrahumano cae bajo la coacción del orden; el hombre, en cambio, lo percibe como un deber y en este sentido como algo obligatorio, pero aun entonces sigue siendo libre. Además la libertad es algo no sólo negativo, sino también positivo: cuanto más espíritu, tanto mayor libertad, es decir, cuanto más

se eleva el hombre por encima de lo no espiritual, de la materia, la naturaleza y los apetitos, cuanto más se acerca al Uno, al Verdadero, al Bueno, tanto más libre es. En esto halla también su felicidad. La obra principal de Boecio es *De consolatione philosophiae*. Escribió el libro en la mayor desolación, en la cárcel y en la perspectiva de la muerte. Sin embargo, se dice Boecio: «El bueno es el más fuerte y es el más dichoso; en su razón tiene su fuerza y su felicidad; el malo, a pesar de su fuerza física, es el más débil y el más desgraciado; su sinrazón le hace débil y le priva de la paz». En esto veía Boecio la justificación de Dios —el libro de la consolación es una pequeña teodicea— y la salvación del hombre en presencia del *mal* en el mundo. El mal ha sido superado en virtud del idealismo con el que platónicos y estoicos, partiendo del espíritu y de la buena voluntad, supieron dar al mundo un nuevo semblante, un semblante que no sólo mostraba

todos los rasgos de la apariencia y del fenómenos, sino que procedía de la verdadera esencia del ser.

5. El Pseudo-Dionisio Areopagita: Final de la patrística

Con el Pseudo-Dionisio (principios del siglo VI) vuelve a manifestarse con todo detalle y vigor el platonismo de los padres. Dios es, en el lenguaje de Proclo, el super-uno, el super-bien, el super-perfecto, el superser. Su ser distinto se acentúa hasta el extremo en el sentido de la teología negativa; pero no para separar definitivamente a Dios del mundo, sino para dar a conocer al ser verdadero, perfecto y propiamente dicho como el ser anterior, del que procede el ser finito e imperfecto y al que no deja de remitir

constantemente en razón de su procedencia. Según su proximidad al super-uno se ordena luego el ser en planos jerárquicos: el más bajo es el ser de la materia muerta, que únicamente «es»; le sigue en orden ascendente el plano de ser de la vida; luego el del alma y todavía más arriba el del espíritu. Cuanto más nos elevamos en la escala, tanto más se destaca un ser que es el corazón de todas las cosas y, sin embargo, se halla por encima de todas ellas, es «más excelente» y por tanto «más poderoso», como lo era en Platón, para quien la idea del bien en sí lo rebasa todo «en dignidad y poder», está «más allá» de toda entidad y, sin embargo, está también presente y por ello hace posible el ser, la esencia y el conocimiento. Es el ser infinito, que «es» por sí mismo, mientras que todo lo demás tiene participación en él y por eso no es ser, sino que solamente «tiene» ser. El Pseudo-Dionisio es uno de los grandes platónicos que trató de abrir los ojos a la humanidad para que

viera no sólo la multiplicidad del ser, sino el ser mismo y sus secretas profundidades.

Los escritos del Pseudo-Dionisio fueron muy estimados y leídos en la edad media. Es indispensable conocer su doctrina para comprender la metafísica medieval, que de aquélla recibió su impronta y su herencia básica. Por ejemplo, tratar de comprender a santo Tomás sólo en función de Aristóteles, como lo sugiere el término de filosofía aristotélico-tomista, equivaldría a pasar por alto aspectos esenciales de su filosofía.

El Pseudo-Dionisio está al final de la patrística. A esta altura surgen todavía otros muchos nombres: Casiodoro, san Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, san Juan Damasceno, etc. Todos ellos fueron leídos diligentemente por las escuelas de la edad media y constituyen puentes entre la antigüedad y la patrística por una parte y, por otra, los hombres y las escuelas de un


tiempo nuevo, ansiosos de saber.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Generalidades sobre la escolástica y sus escuelas

Escolástica, la época que va poco más o menos de Carlomagno hasta el Renacimiento, es un término cuya mejor traducción es: período de las escuelas. Enseñar y aprender gozaba entonces de gran predicamento. Un *magister* era más que hoy un magnate de la industria, un manuscrito se cotizaba más que las mejores marcas de coches. Era un tiempo de la ciencia y del espíritu, no técnico, sino metafísico. Contaba más el hombre que la máquina

y que el dinero.

Las escuelas eran en un principio escuelas catedralicias y conventuales, luego fueron las universidades. Las escuelas conventuales, destinadas en principio a las vocaciones, tenían también su sección exterior, que solía ser frecuentada por la nobleza y así transmitía también a la poesía cortesana la cultura antigua y cristiana. La base de las escuelas medievales era la enseñanza de las llamadas siete artes liberales. Se dividían en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). El plan era laxo; así, por ejemplo, en la retórica se podía incluir la ética. En cuanto al contenido se atendía en ella al esquema platónico de las cuatro virtudes cardinales, que se tomaba de Apuleyo o de Macrobio, de Cicerón o de san Agustín. La organización de la enseñanza en las escuelas superiores de la edad media comprendía la *lectio* y la *disputatio*, que

correspondían en cierto modo a nuestro sistema actual de clases y ejercicios prácticos o seminarios. Esto dio lugar con toda naturalidad a determinadas formas literarias: las Sumas, los Comentarios y las *Quaestiones disputatae*. El método que entonces se seguía estaba marcadamente inspirado por la idea de autoridad, es decir, seguía la Biblia, las decisiones del magisterio eclesiástico y los dichos de grandes pensadores, teólogos y filósofos, como san Agustín, Aristóteles, Averroes. No obstante, como con frecuencia se contradecían las autoridades, había que comenzar a pensar; por esta razón no dominaba menos la tendencia del pensar racional y se procedía marcadamente en sentido de la lógica formal, sobre todo por medio del silogismo. Precisamente por eso se gustaba de la discusión y de la dialéctica.

A. LA ESCOLÁSTICA INCIPIENTE

1. Los comienzos

Los comienzos de la Escolástica los forman las escuelas de Carlomagno. Aquí nos encontramos con nombres como Alcuino, en la escuela cortesana de Aquisgrán; Rabano Mauro, en Fulda; Pascasio Radberto, en el convento de Corbie en el Somme. Uno de los más importantes fue Juan Escoto Eriúgena. En él volvemos a hallar inmediatamente el espíritu del neoplatonismo tan significativo de la antigua escolástica. Eriúgena analiza el ser conforme a sus distintos modos, planos, fondos y trasfondos. De él procede una «división de la naturaleza», que volvemos a hallar

más tarde en forma modificada en Spinoza. Al principio, como fundamento de todos los fundamentos, se halla Dios, la «naturaleza creante increada». Al contemplarse Dios surgen desde toda la eternidad las ideas, los fundamentos primordiales y arquetípicos de las cosas existentes, la llamada «naturaleza creada y creante». Por ella se llega a nuestro mundo material espacial y temporal, la «naturaleza creada y no creante». También aquí los seres, por razón de su constitución interna, en el sentido de todo su devenir, vuelven a orientarse hacia su origen y regresan a su perfección, «la naturaleza no creada ni creante», el poso eterno en el Señor, Dios. Se ha tratado de ver ya en Eriúgena uno de los precursores de Hegel. Aquí hay algo de exageración. Nosotros preferimos ver en él todavía un ejemplo del arte de los platónicos, de analizar lo que existe y de superar la apariencia en dirección de un ser cada vez más profundo y más

puro, que existe de la misma manera que existe una voluntad y un bien cada vez más puros.

Menos significativos eran en esta época los *dialécticos* y sus adversarios, los antidialécticos. Sólo uno de los últimos es digno de mención, Pedro Damiano, no tanto porque fuera especialmente célebre cuanto porque de él procede la conocida designación de la filosofía como *ancilla theologiae*, sierva de la teología.

2. San Anselmo de Cantorbery

A san Anselmo de Cantorbery (1033-1109) se da el nombre de padre de la escolástica porque de él proviene el lema escolástico de penetrar la doctrina de la fe conforme a puntos de vista racionales y lógicos: *fidens quearens intellectum*,

es decir, la fe que trata de comprender. Esto no quiere decir que la fe se resuelva en pura razón, algo así como en Kant; no es otra cosa que el espíritu de san Agustín, al que en definitiva se remonta la idea, quien desde un principio había hablado en favor de una síntesis de fe y saber, puesto que la fe no puede nunca prescindir del saber ni el saber de la fe, si uno y otra han de ser humanos, y porque el saber y la fe son dos caminos diferentes que llevan a un mismo término.

Todavía es más célebre san Anselmo por la llamada *prueba ontológica de Dios*, que desarrolló en su *Proslogion*. Se suele decir, considerando todo el problema en función de Kant y de Descartes, que la prueba ontológica de Dios deduce la existencia de Dios del concepto de Dios. Ahora bien, el concepto de Dios dice únicamente que Dios es el ser perfectísimo. Pero a un ser realmente perfecto corresponde también la existencia. Por tanto, del concepto de Dios se

puede deducir necesariamente la existencia de Dios. Si se procede así, se dice, nos hallaremos de hecho ante un sofisma, pues con el concepto nos hallamos sólo en la esfera lógica y no podemos pasar sin más a la esfera de la realidad. En efecto, en todos los conceptos que nos formamos surge la cuestión de si lo que con ellos se piensa es también algo realmente existente. Pero san Anselmo no lo entendía así. Lo que entiende por esencia o ser de Dios no es un mero concepto. Dios es para él el todo de la realidad, la totalidad del ser, el ser mismo, en el que todo tiene participación. No necesita, pues, deducir del concepto la realidad, sino que la idea de Dios significa precisamente la realidad misma. Y si la «idea» de Dios incluye ya por sí misma la realidad, no necesita ya deducirla. San Anselmo fue un hombre totalmente orientado en la dirección de san Agustín y de los platónicos. En todas las verdades ve la verdad una, y en la verdad a su vez

ve el ser y a Dios, dado que todo lo imperfecto presupone lo perfecto, de lo cual vive. Por esto pensadores en algún modo platonizantes aceptaron también por lo regular su prueba de la existencia de Dios, hasta llegar a Leibniz y Hegel; otros no pudieron ya entenderla, entre ellos santo Tomás de Aquino y Kant.

3. Pedro Abelardo: Subjetivismo medieval

Pedro Abelardo (1079-1142) produjo cierto revuelo entre los escolásticos, gente en general morigerada; primero por la extravagancia de su vida y luego por dos teorías también un tanto discordantes, su teoría del conocimiento con ribetes nominalistas y su ética subjetivista.

En la cuestión de la naturaleza del conocimiento humano se hallaba Abelardo ante dos opiniones. El *ultrarrealismo* veía en los llamados *universales* (la casa, la humanidad en general) algo general o universal que existe «en sí» en esta forma de universalidad, y esto aun antes de que existan cosas singulares, concretas e individuales (casas, hombres), y afirmaba que este universal formaba ya por sí solo el todo de las cosas concretas, de modo que lo individual no añadía nada especial. La doctrina opuesta, el *nominalismo*, pretendía que el universal no significaba en absoluto nada y sólo consideraba como reales las cosas concretas e individuales. Aplicada esta teoría a la Trinidad significaba: sólo las personas particulares son reales, mientras que su naturaleza común, la divinidad, no es ya nada, sino a lo sumo un nombre. Esto parecía peligroso, no sólo para la teología, sino también, y sobre todo, para la metafísica. Abelardo jugó con este

fuego y de hecho se presiente en él una primera duda sobre lo que la antigua tradición había reconocido como la realidad de lo real, la «íntima naturaleza de las cosas», como solía decir Boecio, la verdad una por la que todo es verdadero, como decía san Anselmo. En efecto, Abelardo enseñaba que estos universales son únicamente opiniones, que no representan un saber cierto y que el decidir sobre lo que es esencial y no esencial dependía totalmente de nuestra atención. Con esto se hería al espíritu de la edad media en uno de sus puntos sensibles.

De modo análogo procedió con la *ética*. También aquí se conocían hasta entonces realidades, normas, verdades y valores seguros. La ley moral natural era para la escolástica, para decirlo con el lenguaje de Kant, una ley obligatoria para todo espíritu dotado de razón. Para Abelardo es sólo una opinión. Todo depende de la intención subjetiva. La obra, buena o mala,

carece de importancia. El pecado no tiene substancia, solía decir. Con ello reinterpretaba en forma peligrosa un dicho de san Agustín. San Agustín quería decir únicamente que el pecado no tiene verdadero ser, sino que sólo representa una privación, o sea una deficiencia. Abelardo, en cambio, hablaba tan sólo de la actitud interior. Ésta es, desde luego, algo esencial en el obrar moral, pero no se reduce todo a ella. Y como la edad media pensaba objetivamente, tenía que excitarse paralelamente contra Abelardo. Sin embargo, es un indicio de la libertad de pensar que entonces existía por principio, el que su prestigio como «maestro» siguiera siendo grande y que entre sus discípulos se contaran hombres destacados de la edad media, como los futuros papas Alejandro III y Celestino II y el autor del libro de texto de teología corriente entre los escolásticos, Pedro Lombardo.

4. La escuela de Chartres: Humanismo medieval

Chartres es célebre no sólo por su catedral, sino también por su escuela. Su apogeo coincide con la época en que se construyó su catedral, el siglo XII. Estamos ya a las puertas de la alta escolástica. Afluyen nuevas corrientes de ideas, se estudia la literatura antigua, se utiliza por primera vez, a lo que parece, la llamada nueva lógica, es decir, los escritos lógicos de Aristóteles (los dos *Analíticos*, los *Tópicos*, los *Elencos*) ignorados hasta entonces, parece que se conocen también sus escritos físicos, se leen las obras de medicina de Hipócrates y de Galeno, así como también escritos árabes y judíos sobre ciencias naturales. La escuela está en general fuertemente orientada hacia las ciencias de la naturaleza. Su actitud filosófica fundamental es platonizante. Bernardo de Chartres, que sobresale en el apogeo de la escuela, pasa por

ser «el primero de los platónicos de nuestro siglo», como dice Juan de Salisbury, que también pertenecía a la escuela. El hermano de Bernardo, Thierry de Chartres, forma parte de la larga serie de filósofos que desde Platón hasta el Cusano se esforzaron por hacer derivar del Uno todo lo existente, como derivan los números de la unidad. Otros nombres célebres de la escuela son Clarembaldo de Arras, Gilberto de Poitiers, Guillermo de Conches, Otón, obispo de Freising.

5. La mística

A la escolástica pertenece también la mística. No le es algo ajeno, sino más bien su consumación. Lo puramente técnico y de escuela se presupone, pero ya no se cultiva; en cambio, aparece lo que es la

meta de toda labor de escuela; la vida religiosa en altas y elevadísimas culminaciones, aunque ocasionalmente también en exageraciones que llegan muy cerca de los límites de lo posible, como por ejemplo en Joaquín de Fiore. Sin duda el nombre más célebre es aquí el de san Bernardo de Claraval, cisterciense, acérrimo adversario de Abelardo y ardiente predicador de la cruzada. Entre otros muchos es san Bernardo un testimonio de que la antigua filosofía ni superó el espíritu del cristianismo ni tampoco se distanció de él. Como los padres decían que la verdadera naturaleza del hombre se hizo visible en el *Logos* hecho carne, así afirma también san Bernardo que la verdadera filosofía es el amor de Cristo crucificado. Pero esto no es pura mística y teología. En efecto, este místico analiza el mundo y al hombre conforme a normas superiores; sabe distinguir todavía en el «alma torcida» la «inmortal grandeza del hombre», que pende del Uno y del infinitamente perfecto,

que suspira por él y quiere perderse en él como una gota en el mar; sabe mostrar que la humildad es grande y la soberbia pequeña, que la dialéctica puede ser palabraría huera y la verdad puede ser escueta y sencilla. Ahora bien, todo esto es auténtica filosofía del ser y de los valores, y depara al místico Bernardo un puesto entre los filósofos.

Algo parecido se puede decir de los dos sabios maestros del convento de san Víctor en París, Hugo y Ricardo de san Víctor. El primero nos dejó un breve pero excelente escrito sobre la doctrina de la virtud y de los valores (*Los frutos de la carne y del espíritu*); el segundo fue uno de los que predicaron la doctrina de la centella del alma. Muy al sur, en Calabria, vivió Joaquín de Fiore. Profesó una de las muchas filosofías de la historia que, bajo el signo del progreso, creen que los tiempos avanzan rápidamente hacia un nuevo paraíso. Tras un período de servidumbre a los

principios y de una época intermedia entre la carne y el espíritu, adviene finalmente la plenitud de los tiempos, la época de la libertad y del espíritu, el evangelio eterno, en que todos los hombres habrán hallado a Dios, en que ya no habrá necesidad de una Iglesia jurídica visible y cada cual en libertad y en amor sabrá hallar por sí mismo lo que es justo. El buen abad de San Giovanni, a fuerza de idealismo, no supo apreciar en lo justo la realidad. Fue sencillamente un iluso, pues a veces en la vieja lo mejor es enemigo de lo bueno.

B. LA ALTA ESCOLÁSTICA

Con el siglo XII se produce en la edad media un imponente arranque intelectual. Fue como una nueva floración, que debe atribuirse a tres circunstancias: la recepción de las obras filosóficas de Aristóteles, el florecimiento de las universidades y el continuo desarrollo de la actividad científica de las grandes órdenes. Tales fueron los nuevos impulsos que se dejaron sentir entonces en todas partes.

Los nuevos impulsos

La *recepción de Aristóteles* se llevó a cabo en

diferentes etapas. Desde Boecio, Aristóteles era ya conocido, aunque sólo por dos de sus escritos, las *Categorías* y *De Interpretatione*. Los otros escritos lógicos, la llamada nueva lógica, llegaron a los escolásticos a través de la escuela de Chartres. Ahora, en cambio, se abría un nuevo camino, el de la filosofía árabe y judía. Los *árabes* no habían tardado en recibir y elaborar las obras de Aristóteles. Por traducciones del árabe penetró también Aristóteles en la edad media. Los dos más significados filósofos fueron Avicena († 1037) y Averroes († 1198). Vinieron a ser dos grandes autoridades de la edad media. Averroes comentó casi todas las obras de Aristóteles. Sus comentarios se añadieron a las ediciones de las obras de Aristóteles, y el mismo Averroes fue llamado a secas el Comentador. Con efecto todavía más duradero, aunque mucho antes que él, había transmitido Avicena ideas aristotélicas. Pero este «aristotelismo» estaba concebido

platónicamente, lo que por lo demás no era del todo desacertado, pues sabemos hoy que el Aristóteles histórico no había perdido totalmente su herencia platónica. En la dirección de una interpretación neoplatónica de Aristóteles influyeron además dos obras que habían nacido entre los árabes y circulaban con el nombre de Aristóteles: el *Liber de causis* y la llamada *Teología de Aristóteles*. El primero era un extracto de la *Elementatio* del neoplatónico Proclo, y la segunda un extracto de Plotino.

El otro camino por el que penetra Aristóteles en la edad media es la *filosofía judía*. Como esta filosofía está notablemente influida por los árabes, también por este lado se puede prever una interpretación neoplatónica de Aristóteles. Los dos hombres más importantes de la filosofía judía son Avicebrón († 1070) y Maimónides († 1204). Este último influyó en forma especialmente marcada en la doctrina de la creación de santo Tomás de

Aquino.

Además de estos dos caminos por los que Aristóteles entra en la edad media, hay un tercero, el de más valor científico, aunque emprendido algo más tardíamente: fueron las *traducciones directas del griego*. La puerta de acceso parece haber sido Sicilia. En Catania nos encontramos con el primer traductor del griego: Henricus Aristippus. Otros le seguirán. Uno de los más importantes fue Guillermo de Moerbeke, que trabajó principalmente para santo Tomás. Con el siglo XIII quedó concluida la gran obra de traducción directa del griego. Para comprender el aristotelismo medieval es de todos modos necesario recurrir a los textos originales de Aristóteles. Hace ya tiempo que se sigue este método. Pero no menos necesario es —y esto no se hace por lo regular— tener también en cuenta las infiltraciones neoplatónicas que se producen en el aristotelismo medieval por el camino que siguió

Aristóteles en la edad media. Y como la edad media solía practicar la combinación, se debe también incluir en el cálculo lo que tomó de las obras platónicas mismas. Se conocían en extractos la *República* y las *Leyes* por traducciones del árabe, el *Menón, Fedón, Timeo* y *Parménides* por traducciones directas del griego.

Por lo demás, hubo también algunas *prohibiciones de Aristóteles* (1210, 1215, 1263). Lo nuevo infunde a veces sospechas a espíritus conservadores. Sin embargo, se trataba sólo de tropiezos pasajeros. No había pasado mucho tiempo cuando, por el contrario, se exigía ya el conocimiento de todo Aristóteles para licenciarse en la facultad de artes.

El segundo gran impulso para el florecimiento de la Escolástica fue la reciente fundación de *universidades* por los reyes y por los papas. En un principio se creaban sólo facultades aisladas, de medicina en Salerno, de derecho en Bolonia. En

las otras grandes ciudades las distintas facultades, de teología, derecho, medicina y filosofía, o los «artistas» (pues aquí se estudiaban las siete artes liberales) se fueron reuniendo poco a poco para formar la *Universitas magistrorum et scholarium*. Las más antiguas son las de París y Oxford. Siguen Orleáns en 1200, Cambridge en 1209, Salamanca hacia 1220, Padua en 1222, Nápoles en 1224, Tolosa de Francia en 1229, Lérida en 1300, Praga en 1347, Viena en 1365, Heidelberg en 1368, Colonia en 1388, Erfurt en 1389.

Entre las diferentes *órdenes*, los dominicos y los franciscanos tuvieron especial importancia para la ciencia de la edad media. También seglares regentaban cátedras en las universidades. Los primeros fueron siguiendo poco a poco la dirección del cada vez más floreciente aristotelismo, mientras que los segundos propendían más a la otra tradición más antigua, la del platonismo agustiniano.

6. París a comienzos del siglo XIII: Teólogos y «artistas»

Ya en el siglo XII se llamaba París «la ciudad de los filósofos». Sin embargo, su fisonomía exterior está marcada por los teólogos. Nombres famosos dan por esta época su impronta a la ciudad, en la que por, lo pronto se había aclimatado el gran maestro que había escrito las *Sentencias*, obra que servía de base en todas partes para la enseñanza teológica: Pedro Lombardo († 1160). Ahora nos encontramos con Guillermo de Auxerre († 1231), el canciller Felipe († 1236), Guillermo de Auvernia († 1249). Pero éstos no escribieron sólo sobre teología, sino también sobre temas típicamente filosóficos, sobre la voluntad libre, el derecho natural, el bien, la virtud y las virtudes, el alma, el cosmos y sobre el primer principio del ser. Estos hombres tienen especial importancia porque a través de ellos penetró en la Escolástica

no poco del pensamiento filosófico de árabes y judíos: por ejemplo, por medio de Guillermo de Auvernia se introdujo la posteriormente tan discutida distinción real entre la esencia y la existencia. De todos modos, rechaza sin vacilar otras tesis del neoplatonismo árabe, como la eternidad del mundo, la unidad del intelecto, la necesidad de la emanación. Acerca de esta última insiste en la trascendencia divina. Entre las cosas y Dios no hay la relación del agua a la fuente, lo cual significaría igualdad. Entre Dios y el mundo sólo existe analogía. Claramente resuena aquí este concepto que con frecuencia se ha de oír en la escolástica; conforme, por lo demás, al ejemplo de Aristóteles de la salud y lo sano.

Pero París, la ciudad de los filósofos, tuvo quizá mayor importancia para el proceso ulterior gracias a los maestros de lógica, que por esta época enseñaban allí: Guillermo de Shyreswood († hacia 1267), Pedro Hispano († 1277), que

escribió el manual de lógica más estudiado de todos los que jamás se publicaron, y Lamberto de Auxerre. Eran todos «artistas», llamados así porque pertenecían a la facultad en que se enseñaban las siete artes liberales, facultad que comenzó a independizarse del movimiento de la universidad cuando con la boga del Aristóteles completo no pudieron ya los teólogos encargarse de la labor filosófica sencillamente por haber crecido desmesuradamente la materia de estudio. Tal fue el comienzo de nuestras actuales facultades filosóficas.

7. La escuela de Oxford: Matemáticas y ciencias naturales

Oxford es con París la gran puerta que conduce a

la alta escolástica. Aquí sigue todavía pujante la antigua tradición del platonismo agustiniano. Conviene tener esto presente para no incurrir en el tópico tan divulgado de que la alta Escolástica no hizo más que seguir servilmente a Aristóteles. En Oxford se conoce a Aristóteles; el fundador de la escuela era uno de los grandes traductores de obras aristotélicas; pero la actitud es crítica. En cambio, despiertan especial interés los progresos de los árabes en las ciencias naturales, se cultiva la herencia de Chartres, se estudian las matemáticas y la física, por las que París no manifestaba notable interés. Sobre todo se adopta una actitud empírica, que permanecerá como una de las características de la filosofía inglesa; en el fondo, sin embargo, se piensa platónicamente. En realidad el idealismo no se opone al estudio de la experiencia, sino que sólo indica un modo de utilizarla y dominarla.

El fundador de la escuela es Roberto

Grosseteste († 1253), célebre tanto por su metafísica de la luz como por su empeño en describir y evaluar los fenómenos naturales con métodos matemáticos cuantitativos, en lugar de limitarse a hablar de entidades internas. Otra gran nombre de la escuela es Rogerio Bacon († 1292), que asocia también el idealismo y la ciencia experimental y en algunas cosas tiene sorprendente analogía con su homónimo posterior Francisco Bacon. Exige libertad frente a la autoridad, promueve el experimento y conoce también ya los falsos «ídolos» que oscurecen la verdad. Tenía un lenguaje tajante, cosa que le acarreó muchos sinsabores.

8. La primitiva escuela franciscana: Los hombres del agustinismo

La corriente de tradición agustiniana, de tendencia más bien platónica y neoplatónica, predomina también en la escuela franciscana, que es precisamente su foco. Sostiene algunas doctrinas que la distinguen de otras escuelas, principalmente la tomista. Son éstas: primado de la voluntad sobre la inteligencia, reducción del conocimiento a las razones eternas existentes en la mente de Dios, idea de la iluminación, idea de las fuerzas seminales en la naturaleza, multiplicidad de formas, imposibilidad de una creación eterna, concepto de una materia espiritual, relativa independencia del alma frente al cuerpo, conocimiento inmediato del alma por su esencia, y sobre todo la concepción de una filosofía cristiana que no se basa ya únicamente en el conocimiento

natural, sino que acentúa la importancia de ciertas doctrinas reveladas como tesis básicas de la escolástica.

En los comienzos de la escuela encontramos a Alejandro de Hales († 1245), Juan de Rupella († 1245) y otros. Sin embargo, el mayor de todos y el verdadero titular de la escuela es san Buenaventura, que al lado de santo Tomás constituye la figura señera de la alta escolástica.

San Buenaventura (1221-1274) es propiamente teólogo e incluso místico, representante de una filosofía típicamente «cristiana» y viviente demostración de que ésta no está reñida con una rigurosa labor filosófica en su terreno propio. No necesitamos extendernos en la exposición de su pensamiento, puesto que el mismo Buenaventura dice que quiere atenerse a la tradición y porque hemos hablado ya bastante del platonismo agustiniano. Destacaremos sólo algunos puntos.

El centro de la filosofía de san Buenaventura

es, al igual que en san Agustín, la idea de Dios. Santo Tomás dirá que el ser es lo primero que se conoce. San Buenaventura dice: Dios es lo primero que se conoce. Topamos con Él en nuestra alma. Por Agustín sabemos ya que la verdad es la que nos permite verlo, la verdad en su inmutabilidad, en su eternidad, en su absolutez, pues Dios es la verdad, por la que todo lo demás es verdadero. Otro tanto se puede decir de la vivencia de los valores. También en el bien hallamos a Dios; Dios es el fundamento del bien, el bien en todo lo bueno, como lo había enseñado también Agustín. Y como el valor está en nosotros presente a nuestra visión, también Dios está presente en esta forma. Si analizamos su naturaleza, que en términos generales es ser, vida, luz y poder, pero en el conocimiento se nos presenta como verdad, entonces tenemos ante nosotros las *ideas en el espíritu de Dios*. También en santo Tomás existe la idea, pero san

Buenaventura la acentúa con más claridad y energía. A través de los velos de los vocablos tradicionales ve que la idea no es sólo algo lógico, sino algo dinámico, activo, creador y, en este sentido, más ser que todos los seres. San Buenaventura censura a Aristóteles por haber criticado en este punto a Platón: Las razones que aduce Aristóteles no tienen valor. En efecto, Aristóteles era el hombre de la ciencia, pero Platón era el hombre de la sabiduría. Con esto dijo san Buenaventura algo muy importante sobre Platón y… sobre sí mismo. También él tiene esa facultad de ver, que no se detiene en las partes y en su suma, sino que enfoca el conjunto, el todo, lo esencial y lo propio, el ser tras la apariencia, la energía tras el resultado. Por eso su filosofía del ser comienza con lo perfecto, para comprender partiendo de éste lo imperfecto, con lo cual el ser particular es definido de modo que jamás puede ser tomado por lo primero, por un principio del

bien, o si se quiere de lo agradable o del bienestar, ante lo cual hubiera el hombre de postrarse de rodillas y venerarlo como un ídolo. Nunca deja de ser imperfecto, y siempre sugiere algo más allá de él. Lo perfecto, añade, no se puede «deducir» de lo imperfecto. Quien así proceda no lo hallará nunca. Lo perfecto se ofrece a la percepción como el dato primero. «Hay que sorprenderse de la ceguera de una inteligencia que no se fija en lo que ve primero de todo, sin lo cual no le es posible conocer». Este dicho es muy significativo. De hecho todos los grandes pensadores metafísicos comenzaron a filosofar partiendo de lo perfecto como dato primero. Con esto resulta claro lo que Buenaventura tiene que decirnos sobre el *mundo*. No puede ser eterno. El concepto de una creación eterna es una contradicción en sí mismo. Todo está compuesto de esencia y existencia, de materia y forma. También el alma tiene «materia», tiene potencialidad, que es lo que significa el concepto

de materia espiritual. No existe una llamada materia primera en sentido de indeterminación total. Toda materia implica más bien energías germinales, los *logoi* de la filosofía antigua. Por lo que concierne a la forma, Buenaventura admite en los seres, principalmente en los vivos, más y más formas constitutivas, si bien una sola da a todas una formación superior, opinión que parece responder mejor a los descubrimientos de la biología moderna que la doctrina tomista corriente de la unidad de la forma. Pero con las formas nos hallamos de nuevo en el ámbito de las ideas en el espíritu de Dios. Para Buenaventura el mundo en cuanto fenómeno es de hecho un símbolo, una corriente de imágenes que nos orientan hacia los arquetipos eternos (ejemplarismo). Y así la vida del hombre es un itinerario hacia Dios, con tal que tenga los ojos abiertos para ver y para penetrar los seres y los valores hasta su verdadero núcleo divino. Se dan grados en este mirar el contenido

ideal de verdad de los símbolos. Con esto aportó Buenaventura una notable contribución a la doctrina de las ideas, es decir, a cierta antinomia de la doctrina de las ideas, pues por una parte afirma la contemplación de las ideas y por otra dice que el camino dialéctico no tiene fin y que no podemos creer haber alcanzado ya la verdad propiamente dicha. Buenaventura explica: Hay contenidos de conocimiento que sólo son «sombras»; hay otros que constituyen ya «huellas»; finalmente los hay que son «imágenes». La imagen es copia y en este sentido lleva ya el arquetipo en sí, pero no lo es totalmente. Hay siempre cierta diferencia. Buenaventura no es, pues, ontologista. La diferencia es la de la analogía. En la cuestión de la analogía hay en la escolástica demasiada palabrería y muy poca claridad. También santo Tomás se expresa de diversas formas en este particular. Pero Buenaventura vio aquí claramente lo esencial: la analogía es una analogía de

semejanza, es decir, un pensar de participación. Y eso es todo. En la línea de esta participación, la sombra, la huella y la imagen son diferencias de grados. De lo dicho se puede constituir fácilmente la teoría del conocimiento de Buenaventura. Vamos a reproducir con sus propias palabras lo más esencial:

> Las cosas tienen tres clases de ser: el ser en el espíritu que las conoce; el ser en su propia realidad, y el ser en la mente eterna de Dios. Por eso, para un conocimiento seguro no basta a nuestra alma la verdad de las cosas en la misma alma, ni su verdad en la propia realidad de las cosas, pues en ambos casos tal verdad es mudable; más bien debe el alma elevarse hasta llegar en cierto modo al ser de ellas mismas según están en el entendimiento divino.

Salta a la vista la consonancia con san Agustín. Esto quiere decir que necesitamos los fundamentos eternos en el espíritu divino. De esto no cabe la menor duda a Buenaventura. Pero cuando dice que «en cierto modo» debemos llegar al ser de las cosas en el entendimiento divino, notamos a la vez con qué crítica verdaderamente filosófica se enfrenta con esta doctrina tan célebre.

San Buenaventura hizo naturalmente escuela. Entre sus discípulos se cuentan Mateo de Aquasparta, Rogerio Marston, John Peckham, Pedro Juan Olivi, etc.

9. San Alberto Magno: *Doctor universalis*

Con Alberto Magno (1193-1280) pasa al primer

término la orden dominicana, tan benemérita de la vida intelectual de la edad media, y con ella llega a su punto culminante la gran innovación del medioevo, al aristotelismo. Ahora bien, el aristotelismo de la edad media es un carácter especial; en todo caso no es idéntico con el Aristóteles histórico, ni siquiera en santo Tomás. Continuamente hay que tener presente de qué matiz se trata. Ya hemos hecho alusión a la infiltración platónica. Decir que santo Tomás o incluso Eckhart son aristotélicos, y creer que con esto está dicho todo, es la más crasa ignorancia. Sin embargo, el nombre de aristotelismo resume un movimiento determinado, aunque todavía bastante complejo. En este sentido tuvo Alberto Magno importancia decisiva. Se propuso «hacer comprensible a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica». Realmente, su empeño fue coronado por el éxito. No sólo la lógica, sino también la física, la metafísica, la psicología, la

ética y la política del Estagirita son transmitidas por este conducto al pensar escolástico. En el mismo sentido operan también fuentes árabes y judías, y sobre todo neoplatónicas, que en parte penetran el todo y en parte lo matizan. El mismo san Alberto es el mejor ejemplo de lo que más arriba hemos dicho sobre los matices del aristotelismo en la edad media. Su aristotelismo es a la vez neoplatonismo. La síntesis era intencionada. «Has de saber —dijo él mismo— que en la filosofía sólo se llega a la perfección si se posee el saber de ambos, de Aristóteles y de Platón». A Alberto se le llama con razón *Doctor universalis*. Era un enciclopedista de gran estilo. Poco después de su muerte escribió de él un cronista anónimo:

> En este tiempo floreció el obispo Alberto de la orden de los dominicos, el más notable teólogo y el más erudito de todos

> los maestros, y nadie, después de Salomón, ha habido mayor que él o semejante en toda la filosofía […], pero como era alemán de nación, muchos le odian y su nombre es desacreditado, si bien se utilizan sus obras.

Pero el enciclopedista no era ni mucho menos un ratón de biblioteca. Era también un destacado estudioso de la naturaleza, un coleccionista notable y un investigador original, sobre todo en el campo de la zoología y de la botánica. Uno de sus editores ha escrito: «Si el desarrollo de las ciencias naturales hubiera seguido el camino que había iniciado Alberto, se hubiera ahorrado un rodeo de tres siglos».

A la escuela de san Alberto Magno pertenecen Hugo Ripelin de Estrasburgo, Ulrico de Estrasburgo, Dietrich de Freiberg, Bertoldo de Moosburg. La escuela fue un hogar de la mística. También Eckhart y el Cusano fueron influidos por

ella.

10. Santo Tomás de Aquino: Aristotelismo cristiano

Santo Tomás (1224-1274) es el gran maestro de la escolástica. Con los elementos que han ido afluyendo a la alta escolástica construye una poderosa síntesis. No obstante, su doctrina no es absolutamente homogénea. Como hombre de la edad media, no podía despreciar nada de lo que le ofrecía la tradición, y no todo encaja lisamente y sin rozamientos. Pero precisamente el hecho de que en él se pueden hallar diversidades y divergencias en lugar de una norma unitaria, lo eleva por encima del nivel de la escuela, lo hace portador de muchas posibilidades de pensamiento

y hace de su obra un fecundo campo de análisis e investigación y un poderoso incentivo a la crítica filosófica.

a) El conocer

La doctrina sobre el sentido y el origen del conocimiento humano no comienza en santo Tomás con una referencia a los fundamentos eternos en la mente de Dios, como en san Agustín o san Buenaventura. Santo Tomás piensa, por el contrario, que lo primero que conocemos en esta vida es la entidad de las cosas materiales. Mientras san Agustín dice que se ha de buscar la verdad en el interior del hombre, santo Tomás invita a buscarla fuera. Consiguientemente, da especial importancia al conocimiento sensible. Puesto que tenemos cuerpo, no puede menos de hacerse notar y precisamente se hace notar en el

papel desempeñado por el *conocimiento sensible*. El resto se suele describir diciendo que, según santo Tomás, la percepción sensible nos aporta representaciones de fuera, los llamados fantasmas, sin los cuales (como ya había dicho también Aristóteles) no piensa nunca el alma, que luego son «iluminados» por el llamado entendimiento agente para así extraer de ellos la representación general de la esencia. Así se llega a conceptos generales no sensibles. Pero aquí se pasa por alto algo esencial. La cuestión, en efecto, es ésta: ¿Qué es lo que se abstrae?, ¿sólo la media de las representaciones sensibles o algo más? En el primer caso no habrá nunca conceptos de valor universal, puesto que las bases de la percepción son limitadas y no bastan para formar juicios universales. De lo particular no se puede deducir lo universal, reza una vieja tesis de lógica. Si de hecho se obtiene algo más, algo realmente universal; si las representaciones sensibles sólo

habían servido de ejemplos, pero no de causa eficiente total, entonces se da un conocimiento de la esencia de valor universal. Tal fue en realidad la doctrina del Aquinate. En la *Suma teológica*, I, 84, 6 dice explícitamente que la percepción sensible no es la «causa total y completa» del conocimiento intelectual, por lo cual el conocimiento intelectual se extiende más que las bases o materiales de la experiencia sensible. Ahora bien, esto quiere decir que la abstracción en santo Tomás es distinta de la abstracción moderna. Si así no fuera, santo Tomás sería sensualista. En otras palabras: el entendimiento agente en santo Tomás es, en el fondo, una *facultad apriorística*. En la cosa misma santo Tomás no difiere de Kant: sólo las expresiones suenan de otra manera. También para santo Tomás comienza el conocimiento con los sentidos, pero se consuma en el intelecto. Éste opera según Kant en forma apriorística y espontánea; según santo Tomás

existe un «entendimiento agente» (*intellectus agens*), que (traducido correctamente) significa también espontaneidad; y si se lo quiere traducir por «creador», nos hallamos de nuevo con lo apriorístico. No hay que interpretar a santo Tomás en función de Kant o de otros. Ni es tampoco necesario «ampliarlo» sin más. Habría que comenzar por ver lo que hay en el mismo santo Tomás. También lo antiguo es más de una vez bueno. La filosofía no es un comercio de modas donde sólo interesan lo nuevo y lo novísimo. No obstante, quizás sea también factible traducir sus pensamientos en conceptos modernos para que resalte más su verdadera idea.

b) El ser

La doctrina del ser de santo Tomás sigue la orientación de la de Aristóteles. También él quiere

considerar el ser en cuanto tal, como ya vimos en Aristóteles, e incluso utilizando los cuatro principios corrientes en Aristóteles. Sólo que su filosofía del ser está dominada por algunas otras determinaciones del ser, que dan al conjunto su propia y última configuración, introduciendo así en Aristóteles modificaciones nada insignificantes. En primer lugar, el concepto típicamente cristiano de *ser creado*. En esto se revela el teólogo; pero también santo Tomás filósofo opera por principio con este concepto, que en él se convierte en una especie de trascendental. Para su explicación más detallada se apoya santo Tomás en el concepto de emanación. Según él la creación es una procesión del ser total a partir de la causa universal. Pero inmediatamente se distancia de Avicena, que había pensado en una procesión necesaria y automática. Santo Tomás quiere admitir, además, la acción libre de Dios. Pero como según un axioma de los escolásticos la acción proviene siempre de un ser

determinado, y como consiguientemente, según santo Tomás, tienen las cosas su propia esencia arquetípica o ejemplar «preexistente» en Dios, mientras que en la realidad espacial y temporal sólo existen «impropiamente», resulta que a la filosofía del ser del Aquinate pertenece también el concepto típicamente platónico de la *participación*. Aquí no debe desorientarnos la polémica contra las ideas como «formas separadas», pues ésta se basa en un error histórico. No obstante, la participación es un hecho en la filosofía del ser de santo Tomás, que queda así totalmente marcada con un sello platonizante. No hay más que leer la *Suma teológica*, I, 44, 1. Más claramente no puede aparecer el platonismo. Esto se observa no sólo en los términos técnicos, sino principalmente en la fundamentación jerárquica del ser en escala descendente, de lo perfecto a lo menos perfecto. Sólo tras la idea de la participación, por derivarse

de ella, sigue en santo Tomás como elemento ulterior de la doctrina del ser (que por lo regular se suele citar primero), el concepto de la *analogía*. Al ser se le da en general el atributo de analógico. El mejor ejemplo de esto es la enunciación de nuestros conceptos de Dios. No los formulamos en sentido totalmente idéntico (unívoco) ni en sentido totalmente diferente (equívoco), sino en sentido analógico. Como modelos se utilizan siempre los conceptos de salud y de sano. Llamamos sana una medicina, un alimento, el color de la tez. En cada uno de estos tres casos se emplea el término «sano» en sentido diferente, puesto que en cada uno de ellos es distinto lo que mantiene la salud (alimento), la restaura (medicina) o la manifiesta (color). Sin embargo, en todos ellos hay algo común que los asocia. Tal es la atribución del concepto «sano» en relación con la salud. Partiendo de aquí se da en último término al concepto la denominación de

«sano». Ahora bien, denominar una cosa por su relación con otra es la fórmula platónica de las ideas (todo se denomina por su relación con la idea en que participa). Por eso la raíz de la analogía y su sentido propio es el pensamiento de la participación. Esto aparece claro en la analogía que santo Tomás llamó de semejanza o de proporción. Véase, por ejemplo, *Suma teológica*, I, 4, 3 ad 3. Sin embargo, ya desde Aristóteles existió en la tradición otra forma de analogía, la llamada analogía de proporcionalidad, que consta de cuatro miembros: dos es a cuatro como cuatro es a ocho; o el ojo es al cuerpo lo que la inteligencia al alma. Pero tales proposiciones o bien son enunciados de identidad o se reducen a la analogía de semejanza. La analogía de proporcionalidad ha sido como un accidente de circulación en la historia de las ideas, del que de todos modos afirman los tomistas que no fue debido a mala conducción. Se halla también en

santo Tomás y perturba la unidad de su doctrina. Como último elemento de la doctrina del ser en santo Tomás aparece la *gradación de valores* del ser. Esto cuadra perfectamente con la actitud platonizante fundamental ya descrita del descenso del ser de Dios. En efecto, santo Tomás adopta también esta doctrina de los neoplatónicos, tomándola principalmente del *Liber de causis*. El ser es «más excelente» y menos excelente.

> Se observa inmediatamente si se atiende a la naturaleza de las cosas. Con un examen atento se hallará que la diversidad de las cosas se manifiesta en una gradación: Por encima de los cuerpos inanimados hallamos las plantas, a las que siguen los vivientes irracionales y por encima de éstos los seres racionales. Y en todas partes vuelve a hallarse cierta diversidad, según que éstos sean más o menos

perfectos.

Ahora bien, ¿cuál es el criterio de la mayor o menor perfección? Éste lo constituye la idea o, si se quiere, la mayor o menor proximidad a la idea de las ideas, al Uno, como en Plotino. Finalmente, para la doctrina del ser de santo Tomás son fundamentales los llamados *trascendentales*, atributos que se hallan sin excepción en todo ser. Tales son: uno, verdadero, bueno, cosa y algo. Se trata de ellos de la manera que es corriente en la Escuela. Sin embargo, más fundamentales, por ser más característicos de la actitud filosófica fundamental del Aquinate, son los conceptos que hemos expuesto aquí al principio, a saber, los de ser creado, participación, analogía y gradación de valor.

En relación con esto tienen importancia secundaria los cuatro *principios del ser* desarrollados en la línea de Aristóteles: materia,

forma, causa eficiente y causa final. En estos detalles, por lo menos en la terminología, fue santo Tomás tan buen aristotélico, que se puede volver a leer lo que Aristóteles dijo en esta materia. También allí encontraremos lo esencial de santo Tomás. Una vez más volvemos a hallarnos con el hilomorfismo. Las cosas se componen de materia y forma. La materia da la individuación a la forma. La cosa singular que así resulta (sustancia primera) es la cosa «real» y reproduce el concepto de ser en su sentido primordial. Sin embargo, tampoco la forma o entidad general (sustancia segunda) es para santo Tomás puro nombre, idea o concepto, sino una idea eterna procedente de la mente de Dios. También para santo Tomás existen las ideas, también para él constituyen la armazón de las cosas y del mundo; sólo niega que sean «formas separadas», como habrían creído los platónicos. Ya hemos insinuado que esto se basa en un error histórico. Mas para el caso no tiene

importancia. También vuelve a aparecer la causa eficiente en sentido de Aristóteles y, lo mismo que en éste, también aquí adquiere la dimensión de toda una filosofía, la filosofía de la *potencia* y del *acto*, paralela igualmente a la filosofía de la materia y de la forma. Mas la doctrina del acto y de la potencia recibe ahora un nuevo refuerzo de Avicena mediante la pareja conceptual de *esencia* y *existencia*. La esencia es algo posible (potencial), sólo una forma lógica. Debe ser primero puesta en la existencia por medio de algo ya existente, debe primero ser actuada. Así sucede según santo Tomás en todo ser creado; sólo en Dios es la existencia la esencia misma; Dios es absolutamente *actus purus*; es el que es, es decir, el existente: *Ego sum qui sum*. En cambio, en las cosas creadas se da distinción real entre la esencia y la existencia. Precisamente por eso se distinguen las cosas radicalmente de Dios. En el ámbito de las cosas creadas, se dice en el *De ente et*

essentia, es posible, en efecto, concebir cualquier esencia sin que haya que concebir a la vez la existencia. «Puedo muy bien pensar lo que es el hombre o el fénix sin saber si el hombre o el fénix tienen existencia real». También en la sustancia puramente espiritual se puede descubrir esta distinción. Los tomistas hacen el mayor hincapié en la distinción real entre la esencia y la existencia.

c) Dios

Uno de los puntos doctrinales más célebres de la *Suma teológica* son las *cinco vías* (*Suma teol*., I, 2, 3), las llamadas pruebas de la existencia de Dios. La expresión «vía» es más apropiada, dado que hoy día al decir prueba pensamos en la prueba o demostración matemática, y santo Tomás no pensó en tal cosa cuando propuso sus cinco vías.

Las cinco vías son más bien ilaciones de ideas que profundizando en el ser pueden persuadirnos de que existe un primero, incausado, necesario y perfecto, «al que todos llaman Dios». La primera vía es la del movimiento. Santo Tomás la expone como Aristóteles y a lo dicho sobre éste remitimos. La segunda vía parte de la causa eficiente y observa que toda causa es a su vez causada, pero que en este proceso no se puede remontar hasta el infinito y por tanto hay que admitir un primero, que sea causa de todas las causas, es decir, Dios. Esta prueba es, por el encadenamiento de las ideas, una variedad de la anterior Otro tanto se puede decir de la tercera vía, que opera con el concepto de contingencia. Todo ser mundano podría también no ser, se dice aquí; nada es necesario; todo está trascendido de potencialidad. De ahí se sigue que este ser, sólo posible, una vez no existió. Así pues, si sólo hubiera ser contingente, no habría ahora

absolutamente nada. Por tanto, existe también un ser que es necesario o por sí mismo o por algo extrínseco. Y ahora vuelve a empalmar el curso de las ideas en la prueba por el movimiento: debemos forzosamente admitir un ser que es necesario por sí mismo, a saber, Dios. La cuarta vía es la de los grados de perfección. Es típicamente platónico: Lo imperfecto presupone necesariamente lo perfecto, pues todo lo finito no es sino una restricción de lo infinito, participa de ello y sólo en virtud de lo infinito es posible. La quinta vía es la prueba teleológica: En el mundo hay orden y finalidad y, por tanto, debe existir una inteligencia superior por la que se explique esta finalidad. Tomás descartó el argumento ontológico de Anselmo.

De las ilaciones que conducen a admitir la existencia de Dios se siguen conclusiones sobre la esencia divina. Dios es el ser mismo, la pura realidad (*actus purus*), el ser que es por sí mismo (*ens a se*), el ser perfectísimo (*ens

perfectissimum).

d) El alma

A santo Tomás, como filósofo y teólogo cristiano, debía interesarle especialmente el alma. Lo esencial de su psicología se halla en la *Suma teológica* (I, 75-90 y I-II, 22-48). No es, como quizá se pudiera esperar, en primera línea psicología racional, sino psicología empírica, y contiene un cúmulo de observaciones y aportaciones concretas a la psicología de la sensación, de la percepción, de los actos de la voluntad; pero sobre todo se extiende tanto en la doctrina de los afectos, que de ella pueden aprender no sólo el psicólogo, sino también el pedagogo, el ético y no en último término el estético.

La *metafísica del alma* se desarrolla siguiendo

las líneas conocidas. Lo que indujo a santo Tomás a admitir un alma como un ser particular, fue la observación de fenómenos típicos no sólo de la conciencia, sino de la vida en general, que constituyen un tipo distinto de los fenómenos de la naturaleza muerta y por tanto deben también tener un fundamento ontológico proporcionado, según el axioma de que todo obrar y acaecer debe orientarse conforme a un ser determinado y proporcionado. Así pues, el concepto del alma conserva aún la amplitud del concepto antiguo; también las plantas y los animales tienen «alma». El alma humana constituye un caso especial; es alma «racional», es decir, espiritual. Esto se manifiesta en las formas especiales de la actividad racional, en el pensar la espiritualidad pura y en la captación de los valores en la voluntad pura, es decir, en la actividad racional teorética y práctica. Ahora bien, puesto que, una vez más, nos hallamos aquí ante una actividad específica, una vez más

también admite santo Tomás un ser específico proporcionado, el alma como sustancia espiritual.

e) Ética

Con la ética de santo Tomás sucede como con su psicología: su mayor mérito reside en su doctrina concreta de los valores y de las virtudes. La desarrolla en la segunda parte de la *Suma teológica*, donde traza un tipo ideal del hombre que revela no menos su erudición en la filosofía moral que un matizado sentido de los valores. Sorprende lo mucho que de esta doctrina medieval podemos aprender para la fenomenología del valor y de los valores. Las virtudes cardinales platónicas, las virtudes éticas y dianoéticas de Aristóteles, la doctrina del deber de los estoicos, los ideales de la Biblia y de los padres de la Iglesia, todo está incorporado, elaborado y

presentado en una forma que, lejos de ser una abstracción teórica, constituye una guía directamente aprovechable en la práctica.

El fundamento último de lo moral se da con la naturaleza misma. Como existen supremos principios teoréticos, las leyes de la lógica, así también existen supremos principios morales. Representan una participación del espíritu humano en el espíritu divino, son normas que obligan absolutamente a todo espíritu racional, como diría Kant. En ellos se cifra la «recta razón» (*ratio recta*) y de ellos se forma el núcleo de la conciencia. Son conocidos a todos los hombres y no se pueden borrar de sus corazones. Hay que seguirlos sencillamente porque son rectos en sí mismos, y son rectos porque son expresión de la «ley natural», la cual a su vez no es sino participación en la «ley eterna», en la eterna rectitud del espíritu, del ser y del mundo. Aportan también al hombre la felicidad, en último término

la bienaventuranza eterna. Pero esto es sólo un corolario. El verdadero motivo del obrar moral lo constituye la ley en cuanto tal. Si santo Tomás, una vez más en el espíritu de Aristóteles, refiere lo moralmente bueno a la naturaleza del hombre y consecuentemente al ser, es esto una remota interpretación ontológica. Lo mismo se puede decir de la reducción de lo moralmente bueno a la voluntad de Dios. Estas motivaciones metafísicas son posteriores lógicamente. Lo anterior lógicamente y lo moralmente decisivo para nosotros, los hombres, es la voz de nuestra propia razón práctica y del hábito de sus principios.

f) Derecho y Estado

El hombre está lleno de apetitos y propende al capricho. Por esta razón hay que reducirlo a disciplina, dice santo Tomás, ya en la juventud,

pero también en el Estado. Sin embargo, el temor del castigo debe servir tan sólo para hacerlo entrar dentro de sí y enfrentarlo con su razón mejor a fin de que haga libremente lo que debe hacer. Así pues, santo Tomás ve la fuerza en el derecho, pero no identifica el derecho con la fuerza. El derecho es más que esto, es orden ideal en la comunidad. Tal es su sentido. En un orden ideal, en la ley moral natural, en último término en la ley eterna, se halla también el origen del derecho. Derecho natural y ley natural son para santo Tomás dos principios constitutivos de su filosofía de la razón. Leyes que se opongan a este derecho divino, como también lo llama, no son derecho y no hay obligación de observarlas. Santo Tomás procuró delinear a base de las «disposiciones naturales» del hombre lo que constituye el derecho natural. Sin embargo, no propuso una codificación definitiva, sino que enseñó que sólo son absolutos y ciertos los principios universalísimos y

supremos de este derecho. El principio más universal es para él esta única tesis: «Se ha de hacer el bien y evitar el mal». Cuanto menos universales son los principios del derecho natural, tanto más se refieren a situaciones históricas de espacio y de tiempo y tanto más complicada resultaría la cuestión de su validez. A la postre, dice, es siempre nuestra conciencia la que decide si algo ha de considerarse o no como de derecho natural.

El *Estado* es para santo Tomás, al igual que para Aristóteles, derecho y moralidad. Los ciudadanos deben ser educados por el Estado para una vida feliz dotada de sentido y de valor. El Estado nace de las necesidades de la vida, pero tiene como fin una vida «buena». No se le puede organizar de cualquier modo. Como el hombre es «por naturaleza» un ser social, así también el Estado tiene por naturaleza su sentido concreto. En ello reside también su derecho. El Estado mismo

no es la fuente del derecho, sino representante, intérprete y realizador del derecho y de su orden, que es de suyo eterno. Este orden varía en el espacio y en el tiempo, se incorpora a la historia, sin perder por ello el carácter esencial de ley eterna. Santo Tomás tiene presente la historia y su importancia para el hombre y para el Estado. Pero ambas cosas no son solamente historia. El hombre es algo más que esto. Su fundamento más profundo está fuera y por encima del tiempo.

11. «Artistas» y averroístas: El otro Aristóteles

El aristotelismo tomista levantó una violenta oposición. Los espíritus conservadores se rebelaban contra lo nuevo. Se llegó incluso a

obtener de la Iglesia la condena de algunas proposiciones de santo Tomás juntamente con una serie de tesis del averroísmo latino. Lo que en realidad había, era un malentendido, provocado por algunos términos nuevos. En sustancia santo Tomás se había mantenido mucho más conservador de lo que daban a entender las nuevas palabras. Por él no había que preocuparse. No sucedía lo mismo con los maestros de la facultad de «artistas», en la que se trataba exprofeso de Aristóteles. Ya no podrían desentenderse de los espíritus que habían conjurado. Entonces se comenzaron a leer directamente los textos. Es cierto que no resultó un auténtico Aristóteles, sino un Aristóteles entendido en sentido averroísta, pues entretanto Averroes se había convertido en «el Comentador» por antonomasia. De todos modos, lo que se enseñaba en la facultad de artes no era ya un Aristóteles servido en salsa teológica. Y así ahora volvía a aparecer —por ejemplo en

Sigerio de Brabante (1235-1284), uno de los exponentes del averroísmo latino— un mundo eterno, una materia que está sustraída a la acción de Dios; se limitaba la providencia divina; los seres vivos de la tierra son igualmente eternos; volvió a aparecer también el antiguo año cósmico; ya no se distinguían realmente la esencia y la existencia; se afirmaba la unidad del intelecto en todos los hombres y sólo este intelecto era inmortal, no ya el alma humana individual, etc. No menos de 219 tesis de la doctrina de Siger fueron condenadas en París el año 1277. Desde luego, se trataba de un aristotelismo muy distinto del enfocado por santo Tomás. No obstante la condena, el averroísmo se mantuvo todavía tenazmente en vida durante algunos siglos. Lo cual es todavía un indicio de la libertad de pensar en la edad media.

12. La nueva escuela franciscana: Nuevo arranque

El fundador y al mismo tiempo el hombre más importante de la nueva escuela franciscana fue Juan Duns Escoto (1266-1308). Es una de las primeras cabezas de la escolástica, que en todas partes señala nuevos derroteros. Sus conceptos son más acertados que los de los otros, sus distinciones más precisas, sus pruebas más constringentes, su problemática más extensa. Quien quiera ocuparse con santo Tomás hará muy bien en comparar constantemente con Escoto. Es, en efecto, un espíritu crítico y tiene muy bien merecido el título de *Doctor subtilis* con que se le conoce. Pero su crítica no procede de resentimiento, sino de un deseo de penetrar más a fondo en la verdad. También él conoce a Aristóteles, pero le opone más reservas que el común de los escolásticos, y se enfrenta con la

tradición científica, e incluso con santo Tomás, en forma imparcial y objetiva, animado por el empeño de hacer de mediador entre el agustinismo y el aristotelismo.

Con Escoto aparecen nuevas ideas en el horizonte de la escolástica. Esto se observa inmediatamente en la nueva manera de enfocar la relación entre la ciencia y la fe. La filosofía no es ya tan optimista como en santo Tomás en lo referente al conocimiento de Dios. Aunque no se suprime la ciencia, se restringe, mientras se amplía el alcance de la fe. Según Escoto, un verdadero concepto de la esencia de Dios queda oculto a la razón. Podemos definirlo como el Ser supremo, como el Primero y el Infinito, pero éstos no son sino «conceptos confusos». Lo que realmente es Dios sólo se puede alcanzar con la fe y con la teología. Consiguientemente, también el concepto de «ley natural» se enfoca en forma más restringida. Mientras santo Tomás había afirmado

que todos los preceptos del decálogo son asequibles a la razón natural, Escoto prefiere limitarse a los tres primeros preceptos. En cuanto a los otros mandamientos, opina que podría concebirse otro orden del mundo. Todo depende aquí de la voluntad de Dios. San Agustín había dicho: La ley eterna es razón y voluntad de Dios. Santo Tomás subrayaba más la razón, Escoto insiste principalmente en la voluntad. En general Escoto, en contraposición con el llamado intelectualismo de santo Tomás, da más bien la *primacía a la voluntad*. En la apreciación de la personalidad humana da más importancia a la voluntad que a la inteligencia. También en las relaciones del hombre con Dios importa más la caridad que la fe y las ideas relativas a Dios. Dentro de la naturaleza divina, la voluntad pasa también a un primer plano. Aunque no se contrapone a las ideas y la esencia divina, se afirma que las ideas son «engendradas» por Dios,

aunque desde toda la eternidad. No sería difícil hallar paralelos de esto en tiempos pasados, pero en Escoto el son es distinto. Y en ocasiones se pregunta uno si no se anuncia ya, en lugar de la voluntad propiamente dicha, una voluntad arbitraria. Quizá se insinúa ya poco a poco la concepción moderna, que —ora se trate de Dios, del hombre o del Estado— por voluntad entiende propiamente el mero poder. Modernamente se ha acentuado también mucho lo *individual*, tanto en el conocimiento, como en el ser y en la esfera de lo ético. Ha dado mucho que hablar su explicación de la «hecceidad», el «ser esto». Como también su doctrina de la univocidad del ser, y su manera penetrante, discreta y crítica de tratar el concepto de Dios.

13. El maestro Eckhart: Mística y escolástica

También en la alta escolástica van de la mano la espiritualidad del entendimiento y la espiritualidad del corazón. Esto se manifiesta en la mística, que en general no es algo distinto de la escolástica, sino más bien algo que tiene relación y afinidad con ella. Si en las Sumas faltan —aunque no siempre— los acentos cordiales de los místicos, se debe a su condición de áridos textos escolares. En la realidad vivida se entrelazaban ambas cosas, la inteligencia y el corazón. Con razón se ha dicho que, en sustancia, Escolástica y mística están de acuerdo. Eckhart (1260-1327) es el mejor exponente de esto. Para comprender la escolástica es necesario conocer a Eckhart y para comprender a Eckhart hay que conocer la escolástica. Eckhart

es, en efecto, un escolástico. Para convencerse de —esto basta con dar una ligera ojeada al aparato crítico de la primera edición científica de las obras completas de Eckhart a cargo de la «Forschungsgemeinschaft» alemana. En él se observa que las fuentes comunes de los escolásticos eran también las de Eckhart: Aristóteles, Avicena, Averroes, Algacel, Maimónides, los padres, sobre todo san Agustín, el *Liber de causis* y las fuentes neoplatónicas, principalmente el Pseudo-Dionisio, luego los escolásticos y místicos que le precedieron, en particular Alberto Magno y santo Tomás. Lo que con cierta escuela de intérpretes creían deber explicar a Eckhart como panteísmo o arrogancia nórdica, o lo que interesa sobre todo al esteticismo literario, a saber, materia de admiración y de deleite, tiene ciertamente algún fundamento en ciertas expresiones atrevidas y sugestivas, pero prácticamente no pasa de las palabras. En

realidad, eran todos conceptos de la doctrina escolástica de la Trinidad y de la gracia junto con su especulación sobre el *logos* que, pasando por los padres, se remonta hasta el judío Filón.

a) El ontólogo

El místico Eckhart era en realidad ontólogo, y si se quiere entender a Eckhart como es debido, hay que tener presente en primer lugar esta circunstancia, pues la vía que conduce a su gran objetivo, la unión con el Uno, pasa por el ser, por el verdadero ser. La ontología de Eckhart es la del neoplatonismo. Debemos «hacer abstracción» del *hic et nunc*, de lo concreto del momento, de esto y de aquello, de lo múltiple con su espejeante y variado colorido, que sólo sirve para desfigurar lo esencial, hay que mirar a través de las apariencias y buscar lo verdadero, lo propio y lo eterno. Según

Avicena, dice Eckhart, esto es lo que cada cosa anhela, el ser. Por eso todas las cosas, incluso el mundo físico, están sujetas en último término a la consideración del filósofo. En efecto, el ser de las cosas tiene su medida en la eternidad, no en el tiempo. En realidad el espíritu, cuyo objeto es el ser, prescinde del *hic et nunc* y consiguientemente del tiempo. Ahora bien, tal es el camino de la sabiduría. Es el camino que conduce a lo anterior, superior, primero. Nada de lo que allí hay procede de abajo. Más bien lo superior desciende de arriba y da verdadero y propio sentido a lo visible, concreto e individual en el espacio y en el tiempo. La figura física del hombre, aunque fuera tal que el hombre tocara el polo norte con la cabeza y el polo sur con los pies, no tendría nada que ver con la verdadera esencia del hombre. La sustancia del hombre es algo firmemente estable aun sin esto, y lo es por su esencia eterna.

Sólo ésta es lo que importa cuando se habla

del hombre y de las cosas. Que todas las cosas son lo que son por su esencia —«todo objeto blanco es blanco por la blancura»—, lo dicen también los otros escolásticos. Pero ninguno de ellos lo dice con la sorpresa y casi pavor con que Eckhart ve el verdadero ser en las cosas existentes y múltiples, lo reconoce como trascendental y diferente y, sin embargo, lo ve al mismo tiempo como la verdadera esencia inmanente en las cosas, ser que todos deberían ver si tuvieran ojos espirituales y no sólo corporales; deberían verlo, pues sólo por esta contemplación de lo verdadero el hombre deviene espiritual. Esto conmueve a Eckhart en lo más profundo; por eso hay una vibración en sus sermones, que buescan nuevas y nuevas palabras e incitaciones, no por razón de los delicados sentimientos místicos, sino únicamente para despertar y conducir al verdadero ser. Eckhart es un ontólogo como Plotino. Como ningún otro entre los neoplatónicos de la edad media, comprendió el

sentido de la filosofía platónica y se esforzó por sacar al hombre de la caverna e inducirlo a un auténtico filosofar. Y le sucedió lo que había previsto Platón que ha de suceder a quien pretenda enseñar a los hombres a trascender el ser sensible.

b) El teólogo

Según Eckhart, no se puede hablar del ser sin hablar de Dios. Ahora bien, como el ser tiene doble significado, por una parte el ser que puede llamarse múltiple y que únicamente está siendo, y por otra parte el Verdadero, Primero y Uno, también ha de ser doble su relación para con Dios. Una vez dice Eckhart que Dios no es el ser, otra vez dice que el ser es Dios. Su tesis de que Dios no es el ser se completa con la proposición de sus *Quaestiones parisienses*, según la cual Dios es pensamiento y pensar. En su tiempo chocaba su

afirmación, en nuestro tiempo se ha husmeado en ella cierto idealismo medieval. Ambas cosas son igualmente curiosas. Pero también Aristóteles y santo Tomás habían designado a Dios como pensar del pensar. Y ninguno de los dos había negado a Dios el ser. Cosa que tampoco hace Eckhart. Únicamente le niega el ser de los seres; en cambio le asigna precisamente el verdadero, puro y propio ser: «Al decir que Dios no es ningún ser y que está por encima del ser, no le he negado el ser, sino que lo he realzado en Él». Para designar con más precisión este realzamiento del ser, lo llama pensamiento y pensar. Con esto, el lugar de la antigua doctrina del ser, no viene a ocuparlo un idealismo sino que el ser de la antigua metafísica, que reside precisamente en las ideas, se aferra en su fundamento. Y puesto que desde san Agustín se hallan estas ideas en el espíritu de Dios, Dios es a la vez pensar, pensamiento y ser: ser en el fondo mismo. Así no se contradicen las dos

proposiciones, sino más bien se completan. Es extraño que se pudiera pasar por alto esta conexión. Subsiste cierta oscuridad cuando Eckhart concibe las ideas en el espíritu de Dios, por las cuales todo múltiple es ser en Dios y a la vez también algo uno —«hierba, madera, piedra y cualquier otra cosa»—, como el Hijo, que es la palabra con que el Padre se expresa, «a sí mismo y a todas las cosas». Según la teología de Eckhart, el Hijo no puede ser creado, mientras que las ideas son designadas precisamente por Eckhart como creadas, y mucho más, desde luego, «todas las cosas». El maestro se afanaba aquí en un problema que había ocupado ya a la escuela de Chartres, a saber, la cuestión de cómo podemos representarnos ideas «eternas» en la mente de Dios, si al mismo tiempo han de ser un pensar que todavía ha de tener lugar acerca de algo que no existía antes. Evidentemente esto se ha de admitir por lo menos acerca de las ideas en la mente de

Dios que fueron «elegidas» para servir de norma del mundo que se había de crear. En toda la edad media no se logró resolver este problema.

c) El maestro de vivir

Las abstractas elucubraciones de Eckhart sobre el ser y sobre Dios no deben hacernos creer que el maestro fuera un hombre de cultura libresca. No quería ser maestro de letras, sino de vida, y en innumerables sermones habló a los hombres corrientes, como también fue guía espiritual de muchas almas animadas por el ideal. Un conocido dicho de Eckhart revela su capacidad de pensar en concreto:

> Cuando uno tiene hambre es mejor darle de comer que entregarse a profundas meditaciones. Y si se hallase uno en un

> rapto como san Pablo y supiera de un enfermo que necesita un plato de sopa, sería mucho mejor que dejara correr el rapto y sirviera con tanto mayor amor al necesitado.

Pero este comportamiento práctico sólo fue posible a base de su doctrina del ser y de Dios. Lo que Eckhart exigía en concreto era resultado práctico del «nacimiento de Dios en el hombre». Dios nace en nosotros, si nosotros —conforme a una vieja doctrina escolástica profesada también por Eckhart— en la gracia de Dios nacemos a un nuevo y mejor ser, al verdadero y divino, como templos del Espíritu. Santo. Pero el profundo pensador descubría tras esto todavía otro nacimiento de Dios, que es precisamente lo que significa este célebre concepto: Cuando renacemos por la gracia de Dios, entonces engendra Dios en nosotros a su Hijo como igual a Él. «Todo lo que

puede realizar Dios Padre, lo engendra en el Hijo para que el Hijo lo engendre en el alma [...]. Así resulta ser el alma morada de la divinidad eterna». Osado, pero consecuente, prosigue todavía Eckhart: «De que Dios sea precisamente Dios, soy yo una causa. Si yo no existiera, no habría Dios». Es evidente la posibilidad de una falsa interpretación panteísta. Sólo que Eckhart vuelve a especular sobre la íntima naturaleza de Dios. Allí se encuentra también nuestro propio arquetipo o ejemplar, nuestro mejor yo. Es una idea en la mente de Dios. En realidad, Dios no puede hallarse sin este yo ideal. Pero esta especulación no es una teoría ociosa. Precisamente porque existe esto, porque nuestro yo está guardado en Dios, somos nosotros más que carne y sangre, más que espacio y tiempo, y tenemos el deber de hallar nuestro verdadero ser. Así pues, en lugar de nacimiento de Dios se podría decir nacimiento del ser en el hombre. Quien pueda hacerlo habrá

comprendido a Eckhart. El ser que nace es el verdadero ser. Es engendrado por nuestro mejor yo. El verdadero ser es un ser personal, y a su vez el mejor yo se entiende en el plano del verdadero ser. Por esto precisamente es Eckhart en primera línea ontólogo incluso en cuanto teólogo y en cuanto ético.

C. LA BAJA ESCOLÁSTICA

La baja escolástica de los siglos XIV y XV es considerada a menudo como una época de decandencia. Hoy sabemos, empero, que este juicio es en gran parte inexacto. La reputación de la edad media sufre todavía a consecuencia de las luchas de la Reforma, de los prejuicios de la Ilustración y de los elogios con frecuencia baratos por parte de los románticos. A la historia de las ideas incumbe mostrar cuál era el verdadero estado de cosas. Pues bien, precisamente ésta revela que la Escolástica tardía obtuvo muy estimables logros en el campo de la filosofía, de la mística y también en el de las ciencias naturales. De este conjunto vamos a destacar sólo a Ockham y Nicolás de Cusa.

14. Ockham y el ockhamismo: De la metafísica al nominalismo

El espíritu de un tiempo nuevo, que se anunciaba ya tímidamente en Escoto, se revela ya con Coda claridad en Guillermo de Ockham (1300-1349). En la doctrina del conocimiento, de la inteligencia y de la razón, la relación del hombre con la experiencia sensible, para decirlo en pocas palabras, es muy distinta que antes. Cuando los tomistas invocaban la realidad sensible no incurrían en un realismo propiamente dicho. Acto seguido se atenuaba por efecto de la espontaneidad y la autonomía del entendimiento agente. La sensación era sólo causa material. El intelecto, con su facultad creadora, iba mucho más lejos y se surtía de otras fuentes más profundas. Ahora, en cambio, la sensación es realmente causa eficiente. Sólo necesitamos, dice Ockham, observar el mundo exterior y reflexionar interiormente sobre

las representaciones adquiridas y con ello el conocimiento humano queda a punto. Nos parece ya oír la doctrina de Hume sobre la sensación y la reflexión. Sin embargo, Ockham no va tan lejos. Todavía se ocupa de metafísica. La verdad sigue siendo algo en sí, no es mera asociación de percepciones, y las categorías de sustancia y de cualidad se refieren a cosas trascendentes. Por esto no se puede llamar a Ockham sencillamente nominalista, si bien en Ockham el nominalismo está ya a las puertas. Niega todo universal anterior a las cosas y en las cosas mismas. En el mismo pensar humano el universal es sólo un signo, una creencia, una convención, una ficción. Nada ya, por tanto, de la «naturaleza íntima» de las cosas, que en último término estaba garantizada por la espontaneidad de la mente humana, que en cierto modo iba paralela a las cosas en sí. Todo saber viene ahora de la percepción sensible y, si bien las categorías de sustancia y de cualidad son algo más

que meras representaciones, se reducen con todo a tentativas y tanteos, mientras que las demás categorías son sencillamente subjetivas. Con esto preparó Ockham el terreno al subjetivismo moderno. Su doctrina influyó en Gabriel Biel, Gregorio de Rímini y Francisco Suárez hasta Leibniz, en el cual el tiempo y el espacio vienen a ser un orden subjetivo, mientras que en Kant todas las categorías no son más que principios subjetivos de orden.

Sin embargo, en la *escuela de Ockham* hizo su plena aparición el nominalismo. Ahora se adoptaba conscientemente la actitud de oposición a los «antiguos» (*antiqui*), a los que se llamaba «realistas» porque consideraban como reales a los universales anteriormente a las cosas y en las cosas mismas (realismo de las ideas). Los nominalistas se llamaban a sí mismos modernos (*moderni*) y, como para ellos el universal era sólo un nombre, un concepto que existía sólo en la

mente, precisamente por esto se llamaron nominalistas (*nominales*). Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Marsilio de Inghen (primer rector de Heidelberg), Gabriel Biel (profesor de Tubinga) y otros forman parte de este grupo. A partir de ahora se avanza resueltamente. También las categorías de sustancia y de cualidad son declaradas meros conceptos subjetivos, se niega el principio de causalidad, y el principio de contradicción queda reducido a una simple convención. Así queda redondeado el nominalismo. El defecto fundamental de toda la polémica estuvo en que desde un principio se tenía una concepción totalmente errada del universal. Todos miraban el universal como si fuera una cosa particular. En eso se basa toda la crítica. Ahora bien, una cosa particular universal sería naturalmente una quimera. Pero el universal había de elevarse por encima de esta especie de seres. Se observaba que hay otros modos del ser —del

«hay algo»— además del modo del ser que entendemos cuando decimos, por ejemplo: hay manzanas, hay patatas, etc. No se entendía ya el platónico análisis de la modalidad, como no lo entendió ya Aristóteles (¿o no quiso?); con todo, no lo entendió el nominalismo de la alta y baja Escolástica. Y los que hoy hablan del nominalismo no se expresan con mayor conocimiento de causa sobre esto.

Si hay que enjuiciar negativamente la metafísica del nominalismo, no menos positivo es lo que hay que decir sobre su física y sus progresos en las ciencias naturales. Ahora se rompe con la doctrina aristotélica del movimiento y se trata de operar con otras ideas, con el concepto de ímpetu, las latitudes formales, los métodos de medida matemática, etc. Las nuevas ideas no constituyen todavía la ciencia moderna, pero representan un primer desbrozar el terreno para ella. Entre estos científicos hay que

mencionar a Juan Buridán, Alberto de Sajonia (primer rector de la universidad de Viena), Nicolás de Oresme, etc.

15. Nicolás de Cusa: De la edad media a la edad moderna

También en Nicolás de Cusa (1401-1464) se observa claramente el espíritu nuevo. Las ciencias y las matemáticas y sobre todo la astronomía le merecen gran estima. En su biblioteca en Bernkastel-Cues se pueden ver todavía los instrumentos con que trabajaba. Estos instrumentos físicos y matemáticos llaman la tención no menos que sus tesoros de libros, entre los cuales están representados todos los grandes hombres de la cultura occidental. El Cusano hace también no

pocas concesiones a los nominalistas. Toda su evaluación de las realizaciones del espíritu se basa en las teorías nominalistas del ser como un mundo de la multiplicidad y de los contrastes, en el que sólo el pensamiento en cuanto concepto o palabra puede establecer relaciones y unidades. Pero esto es para él algo previo. Lo que sobre todo le interesa es otra cosa, a saber, lo que él llama la razón del hombre. El Cusano fue filósofo del espíritu. Ve lo nuevo y comprende su justificación, pero comprende también lo antiguo muy profundamente, más de lo que la edad media se había nunca comprendido a sí misma, y logra combinar ambas cosas, completando lo antiguo con lo nuevo y corrigiendo y dominando lo nuevo en función de lo antiguo. Y precisamente con la supresión llevada a cabo por el Cusano, de lo concreto sensible en la razón y en la mente se llega al punto que hoy día se designa como el comienzo de la filosofía alemana, que, frente al tercer

nominalismo, a saber, el empirismo inglés, persigue de nuevo una original unidad de lo múltiple en el espíritu para, partiendo de aquí, dominar el mundo de las cosas particulares como un desenvolvimiento del uno. Por eso la biblioteca del Cardenal de Cusa, cuidada hoy con tanto cariño y competencia, constituye uno de los centros más venerandos de la historia de la cultura alemana.

La puerta de acceso a la filosofía del Cusano es su doctrina del *espíritu*. Lo esencial en esta materia lo refiere en una pequeña conversación entre un «pobre ignorante» (*idiota*) y un «gran retórico» en una barbería romana a la vista del tráfago del mercado en el Foro Romano. Se observa cómo allí se cuenta, se mide y se pesa. ¿Cómo se hace esto?, se preguntan. Distinguiendo, dice el retórico. ¿Y cómo se distingue? Contando por el uno (*unum*), es decir, tomándolo una vez, dos veces, tres veces, etc. Así se muestra que los

números proceden del uno. Pero ¿cómo se puede concebir el uno? En todo caso no con números, puesto que el número es posterior y lo simple no se puede explicar por lo compuesto. Sólo lo contrario es posible: explicar lo compuesto partiendo de lo simple. Y ahora vemos a lo que quería llegar el Cusano: al ser en cuanto tal. El caso es aquí idéntico. El principio de todas las cosas es también aquello de lo cual, en lo cual y a partir de lo cual se deduce todo lo que es derivado, mientras que el ser mismo no se puede circunscribir con algo posterior. Sólo el camino contrario es posible, el camino de arriba abajo.

Aquí nos encontramos en primer lugar con el concepto del *uno*. Es el uno de Parménides, de Plotino, de Agustín, de la escuela de Chartres, de Eckhart, Hegel y Schelling. Es la idea de totalidad u «omnidad» de la realidad (*omnitudo realitatis*), que al Cusano, al igual que a Kant, le aparece en la razón. La inteligencia deslinda las cosas, es la

sede de los opuestos. La *razón*, en cambio, es lo que trasciende y circunscribe, en lo que todo tiene parte, donde, como en un comienzo, coinciden todavía todos los extremos opuestos (*coincidentia oppositorum*). En el infinito desaparecen las diferencias. Una línea curva infinita no se distingue ya de una recta, porque la curvatura resulta tan pequeña que puede considerarse igual a cero. Lo mismo sucede con la razón. Sigue un camino infinito de conocimiento. Cada dato lo piensa con todo lo que le corresponde. Ahora bien, esto es el todo de la realidad absoluta. En efecto, como creía ya la dialéctica platónica, y hasta el mismo Anaxágoras, todo está en conexión mutua: «todo está en todo». En efecto, no debemos creer que nuestro conocimiento capte adecuadamente las cosas de un solo golpe. Nada hay en el conocimiento que no sea susceptible de un conocimiento aún más exacto. Propiamente todo conocimiento es sólo una conjetura. Por eso es

infinito el camino del conocimiento, y sus objetos, al mismo tiempo que se nos dan, se nos imponen como una tarea. Esto se aplica en primer lugar al conocimiento de Dios. Tenemos —y no tenemos— un concepto de Dios. Nos encaminamos siempre a Él, aun cuando por otra parte ya lo poseemos. En efecto, las afirmaciones que hacernos de Él están tomadas de nuestro mundo espacial y temporal. Son limitadas y no alcanzan hasta lo infinito. Propiamente deberíamos decir de Él todo lo finito. Es lo *omninominabile*, es decir, lo que debería ser nombrado con todos los nombres. Y sin embargo, como ha dicho siempre la teología negativa, se mantiene «intangible», como tampoco el uno es accesible a lo compuesto. Conocer esta ignorancia es la verdadera cultura: la «sabia ignorancia» (*docta ignorantia*). Y así se puede decir que Dios comprende en sí al mundo entero, que es la *complicatio* del mundo, mientras que el mundo es la *explicatio* de Dios. Ahora vemos también que

hay todavía diferencia entre el Uno de la razón y lo divino. La razón misma no es nunca lo divino, sólo es su copia. A través de esta copia llegamos al modelo, aun cuando por un camino sin fin. Ahora puede el Cusano apropiarse incluso el dicho tan mal traído de Protágoras: El hombre es la medida de las cosas. Nos hallamos de lleno con el espíritu del Renacimiento, que por otra parte no lo es, como tampoco es verdadero nominalismo el nominalismo del Cusano. En efecto, el hombre es la medida de las cosas sólo porque es copia del modelo divino. Dios solo es la verdadera y decisiva medida de las cosas. Y el Cusano puede tranquilamente dejar hablar al nominalismo, pues una vez más vuelve a suprimirlo con su doctrina de la razón. Todo lo decisivo que tiene que decirnos el Cusano lo dice en su doctrina sobre la razón. La razón es para el hombre en la teoría y en la práctica la regla decisiva, inmediatamente y en primer lugar. Pero en último lugar se rige por Dios

El Cusano llevó a la edad media a su mejor y más propio yo, en cuanto que desarrolló toda su metafísica en el espíritu del idealismo platónico y neoplatónico, que era al mismo tiempo el idealismo de los padres. Pero al mismo tiempo indicó a la edad moderna su verdadera patria. Conoce el idealismo de la razón, pero lo hace depender de algo que es todavía superior al uno del «yo pienso», del uno que es y no puede menos de ser un uno eterno que se ha de pensar en sí.

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MODERNA

Nota preliminar

El espíritu de la edad moderna, comparado con el espíritu de la antigua filosofía, y sobre todo la medieval, es mucho más movido y libre, pero a la vez está más disperso y es más difícil de captar de un golpe de vista; su disgregación y multiplicidad son a veces desconcertantes. Sin embargo, no es ésta su característica más importante. Una observación más profunda que no se contente con registrar programas rígidos y resultados clamorosos, no tardará en descubrir la permanencia, en cuanto a la substancia, de ciertos temas aun cuando varíen las formas y las fórmulas. Y los temas que se mantienen son precisamente los más importantes de la metafísica: lo uno y lo múltiple, ser y fenómeno, Dios y mundo, naturaleza y espíritu, libertad e inmortalidad. De ahí que la

filosofía moderna sea sólo relativamente nueva. Quien quiera filosofar científicamente no ha de buscar lo nuevo por lo nuevo. Lo más reciente no tardará a su vez en anticuarse. Ésta es una de las mejores enseñanzas de la historia de la filosofía. Lo único que conservamos es el pensamiento que contempla el conjunto, con espíritu crítico y científico, siempre dispuesto a aprender algo mejor, si lo mejor resulta serlo de veras. Tal disposición puede existir en todo lugar, tiempo y escuela.

Capítulo primero

El renacimiento

Con el Renacimiento comienzan nuevos tiempos. Todo está en movimiento. Se ensayan todas las direcciones: renovación de lo antiguo, vuelta a lo nuevo, exaltación por grandeza conseguida y recaída en la duda; ya se espera todo de la clara razón, ya se vuelve a poner la esperanza en los misterios de la naturaleza y en la fuerza del destino; ora se aclama al hombre como a un segundo Dios, ora el hombre se declara incapaz de olvidar al Dios verdadero.

En los mismos comienzos del Renacimiento nos encontramos con lo que ha dado el nombre a la época: el renacimiento de lo antiguo. El empuje exterior lo da el contacto de Oriente y Occidente

en los concilios unionistas de Ferrara y Florencia (1438), así como la inmigración en Italia de numerosos sabios procedentes de Bizancio, perdida para Occidente en 1453. Pero la misma ciencia medieval había ya suspirado, en sus adentros, por las fuentes genuinas. Ya en 1440 había surgido en la Florencia de los Médicis una nueva *Academia platónica* que no tardó en brillar con nombres destacados: Pletón, Besarión, Ficino, Pico della Mirándola. Vuelve a haber platónicos, pero también aristotélicos, estoicos y epicúreos. El humanismo desentierra todo lo que es antiguo. Y no sólo los libros; también el espíritu de la antigüedad, el espíritu pagano es resucitado a nueva vida. Se rebaja el cielo hasta la tierra. El hombre es «Dios en la tierra». Mientras todavía Dante había diseñado un orden metafísico y trasmundano, el ser y lo que debe ser, ahora el hombre es descrito tal como es, con sus lágrimas y sus risas, con lo que tiene de grave y lo que tiene

de ridículo; cualquier cosa, con tal que sea «humana», merece ser objeto del arte y de la filosofía. En comparación con la edad media es éste realmente un espíritu nuevo. Compárese en cambio con el Cusano, para quien también es el hombre la medida de todas las cosas, pero sin olvidar al mismo tiempo que el Dios trascendente es la medida última y primordial.

De otro estilo, aunque también típico del Renacimiento, es la propensión a los misterios y a los saberes arcanos, a la alquimia y a la magia, a la cabalística, a la teosofía y al ocultismo. Paracelso (1493-1541) era un místico y mago de la naturaleza; su filosofía era una especie de doctrina secreta reservada a los adeptos, que están en contacto con los espíritus elementales y los pueden conjurar, como el doctor Fausto. Reuchlin, Agripa de Nettesheim, Tritemio son declaradamente ocultistas; a Franck, Schwenckfeld, Weigel y Jakob Böhme se les pone

la etiqueta de visionarios y, sin embargo, todos ellos significaron algo en sí y para la posteridad. Paracelso era un gran médico, insistía en la importancia de la experiencia y del conocimiento concreto de la naturaleza, pero no se recluyó en lo parcial, sino que vio al mismo tiempo, y quizá todavía más, la importancia del conjunto, de la unidad del todo, en el cuerpo y en la vida del hombre, en la naturaleza y en el mundo. En algunas cosas es un como precursor de Leibniz. Los llamados «iluminados» son unos exaltados, pero su filosofía de la religión dio no poco que pensar a los reformadores. Jakob Böhme filosofa en una zapatería, pero su reflexión sobre lo que uno considera su propio yo personal y que acaso no sea sino el uno-todo, como también sus especulaciones sobre las cualidades y las «madres», sobre el bien y el mal y sobre el llamado «sin fondo» de todo (y sobre otras muchas cosas), vuelve a cobrar vida en Baader, Schelling

y Scheler.

Como mérito especial del Renacimiento se ha celebrado siempre el nacimiento de las *modernas ciencias de la naturaleza*. Como sus precursores se citan algunos filósofos italianos de la naturaleza, sobre todo Giordano Bruno (1548-1600), que fue, más que un investigador, un bardo de la doctrina del uno-todo. Los verdaderos progresos son los de Copérnico († 1543), Kepler († 1630), Galileo († 1642) y Gassendi († 1655), seguidos algo más tarde por Boyle y Newton. Se suele designar su método como estudio empírico-inductivo y mecánico-cuantitativo de la naturaleza. Gassendi renovó el atomismo, Newton reducirá a leyes la mecánica. La atención se pone ahora a la observación de los fenómenos: se registran, se analizan sus diferentes factores, se señalan los decisivos y se reducen a una fórmula matemática que explica en su núcleo el hecho total y a la que finalmente se atribuye vigencia general, es decir,

se la considera como ley natural científica. Los factores son todos de índole cuantitativa, se pueden designar con expresiones matemáticas, su curso es automático-mecanicista. Los resultados de este método fueron grandiosos. En ellos se funda la técnica moderna, a la que Francisco Bacon (1561-1626), el filósofo del método empírico, había profetizado: «Saber es poder», cosa que hoy estamos experimentando, para bien y para mal. La ciencia de la naturaleza necesitará siempre la filosofía, su metafísica y su ética, si quiere llegar a dominar los poderes que ha conjurado.

Ciertamente la idea del poder fascinó en un principio, no sólo en la física, sino también en la nueva idea del hombre y del Estado, que no cesó de desarrollarse en el Renacimiento. Prueba de ello es Maquiavelo (1469-1527). Su filosofía del hombre, del derecho y del Estado es una consideración mecánica-cuantitativa de la

naturaleza. Su libro *El príncipe* es una instrucción sobre la jugada que es oportuna en cada concreta situación de las fuerzas políticas. Los hombres son en todo caso *cuantos* de poder, y el príncipe es también una magnitud de poder. Así, si quiere mantenerse ha de tener más poder que su adversario. De esto depende todo. Para el príncipe es ciertamente una ventaja el tener a su favor la apariencia del derecho y de la religión. Pero si no los tiene, no debe retroceder ante ninguna medida. Si los hombres son malos, no queda otra salida que ser uno también malo y, si es necesario, aún peor.

Un rayo de luz en estas tinieblas es Tomás Moro (1480-1535), fino humanista, idealista y santo. En su *Utopía* traza el retrato de su pueblo insular, retrato hecho de ironía y caricatura para que resalte mejor la figura verdadera e ideal. Maquiavelo hubiera replicado que no hay que preguntar lo que debe ser el hombre, sino lo que en

realidad es, pues de lo contrario se sale perdiendo. De hecho Tomás Moro salió perdiendo. Pero este realismo que no quiere saber nada de lo que debe ser ¿no es la verdadera razón del desasosiego del hombre moderno?

Otro rayo de luz es Hugo Grocio (1583-1645), uno de los clásicos del derecho de gentes y del derecho natural. Su gran obra sobre el derecho de la guerra y de la paz es un compendio del derecho y de la filosofía del derecho. Sin embargo, lo más estimable en Grocio es sin duda su tentativa de establecer frente al derecho positivo y a la actuación del poder una teoría del derecho natural que garantiza la dignidad y la libertad del hombre mediante el recurso a un derecho que es superior a toda legislación humana. Es una tentativa meritoria, a pesar de las reservas con que la hace Grocio, sobre todo en cuanto al derecho a la resistencia, y a pesar de lo frágil que pueda ser su concepto de naturaleza.

En el Renacimiento pervive todavía la *escolástica*. Sería un error dejarse ofuscar por los aspectos más llamativos del período y no ver aquella filosofía que durante el reinado de Carlos V dominó gran parte de las universidades, aun sin contar las escuelas conventuales y los seminarios eclesiásticos. Un tanto paralizada por el nominalismo, no había tardado la escolástica en rehacerse y renovarse, principalmente en España y Portugal, en las universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra. Se puede con razón hablar de una nueva escolástica. En el centro del movimiento se hallan dos dominicos, Tomás de Vio Cayetano († 1534) y Francisco Silvestre de Ferrara († 1528), como también el jesuita Francisco Suárez († 1617). Los tomistas no tienen simpatía a este último porque negó la distinción real de la esencia y la existencia. Otros pretenden que su explicación del conocimiento a base de una abstracción de la experiencia sensible entendida en una forma

sensualista contribuyó a la expansión del nominalismo. Sea de ello lo que fuere, era ciertamente uno de los hombres más doctos de la filosofía escolástica, y sus dos grandes obras, las *Disputationes metaphysicae* y el tratado sobre las leyes, son de lo mejor que se ha escrito en filosofía.

La producción de los grandes escolásticos fue popularizada en la filosofía de las escuelas desde el siglo XVI hasta el XVIII, y casi de la misma manera en las universidades católicas y en las protestantes, así como en los centros menores de estudios filosóficos y teológicos de los jesuitas del sur de Alemania, como Ingolstadt, Eichstätt, Ratisbona, Bamberga, Wurzburgo.

Capítulo segundo

Los grandes sistemas de los siglos XVII y XVIII

Así como es característica del Renacimiento la multitud de nuevas iniciativas, así también lo es para los siglos XVII y XVIII el gusto por el sistema. Una tras otra surgen las construcciones filosóficas. El gusto general de construir de la época barroca se extiende también a la filosofía. En líneas generales podemos distinguir dos géneros de estilos, el racionalismo y el empirismo. El primero predomina en el continente, el segundo en las Islas Británicas.

A. EL RACIONALISMO

Racionalismo significa literalmente filosofía de la razón. En concreto se quiere decir que se trabaja, preferentemente con la razón o con la inteligencia (en un principio ambas cosas son lo mismo), con el pensamiento y con conceptos. Sin embargo, no hemos de pensar que se operara sólo con conceptos, que se dedujera todo de ellos y no se consultara la experiencia. También los racionalistas se sirven de los sentidos, pero parten del supuesto —y en esto se distinguen de los empiristas— de que la energía de la inteligencia y de la razón es más que una integración de la actividad de los sentidos, que la inteligencia y la razón representan todavía una energía propia y que por tanto los resultados de las percepciones pueden también leerse, interpretarse y juzgarse

conforme a leyes propias, digamos sencillamente apriorísticas. Entre los muchos racionalistas de este período hay tres que descuellan incomparablemente sobre los demás: Descartes, Spinoza y Leibniz.

1. Descartes: Padre de la filosofía moderna

Con Descartes (1596-1650) se inicia definitivamente la filosofía moderna. En muchas cosas pertenece Descartes todavía a la escolástica, y quien no conozca ésta no puede leer inteligentemente a Descartes. Pero algo hay en él absolutamente distinto, realmente nuevo, a saber la duda radical, que es para él el punto de partida de la filosofía.

a) Duda

También la época que precedió a Descartes había sabido pensar críticamente. Pero la crítica había perdonado siempre ciertos conceptos y tesis, que nunca se habían puesto en duda. Descartes comienza con la duda radical o absoluta. ¿Qué hemos de considerar como cierto, pregunta: las opiniones de la vida ordinaria? Pero ya vemos cómo cambian la moda y las creencias según que haya nacido uno en Francia, en Alemania o en China. ¿O serán las doctrinas de la filosofía? Ahora bien, «en la escuela tengo ya aprendido que no podemos imaginarnos nada, por extraño e increíble que parezca, que no lo haya dicho ya algún filósofo». ¿O el conocimiento de nuestros sentidos? Muchos lo creen así. Lo que veo, eso veo, suelen decir. Descartes replica: Lo que una

vez nos ha engañado, puede volver a engañarnos. Y así se acabó la confianza. Lo mismo sucede incluso con el pensar puro, por ejemplo, con la deducción, pues el pensar lógico puede también errar. Y aun cuando se opinara que, si bien podemos equivocarnos en casos particulares, no así en que existe la extensión, la magnitud, el número, en que 2 + 3 = 5, en que el cuadrado tiene cuatro lados, ¿no podría suceder, pregunta Descartes, que algún omnipotente dios hubiera dispuesto las cosas de modo que todo esto nos pareciera ser así sin serlo en realidad, que por tanto no existieran tierra, ni cielo, ni cosas extensas, ni figura, magnitud y lugar, que todo esto fuera ilusión? En efecto, ni siquiera estamos seguros de la *realidad del mundo exterior*, pues la espontaneidad y vivacidad de la representación, en la que suele verse un signo de percepción de la realidad, se da también en sueños. También en éstos pensamos percibir algo real. ¿No podría ser

toda la vida un sueño? Pues bien, dice finalmente Descartes:

> […] supondré, no que Dios, que es todo bondad y fuente de la verdad, sino algún espíritu maligno, poderoso y falaz, ha empleado toda su industria en engañarme pensaré que el aire, el cielo, la tierra, las figuras, colores, sonidos y todas las cosas exteriores no son sino ilusiones y sueños, de los que él se ha servido para tender trampas a mi credulidad; me miraré como si no tuviera ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre; como si no tuviera sentidos, como si sólo creyera por error que poseo todo esto.

¿Se habría derrumbado con esto toda filosofía? Sí y no. Se han derrumbado posibles ilusiones. Pero en medio de tales escombros surge una nueva

certeza: precisamente en medio de la duda. Descartes descubre una cosa: sobre la duda misma no puedo dudar. Sea todo ilusión, si se quiere; por lo menos el pensamiento está ahí, y con él yo también, que pienso. «Pienso, luego existo» (*cogito, ergo sum*): así reza el nuevo principio que se ha hecho célebre. Según Descartes es una intuición, no una conclusión, y como tal una verdad absoluta, una verdad cierta. Y sobre esta base lleva adelante su construcción.

Y sobre esta base sigue aún construyendo la filosofía moderna. Esto le da su semblante característico. La nueva verdad es una verdad de conciencia. Con ella nos mantenemos dentro del ámbito del espíritu (inmanencia) sin pronunciarnos sobre el mundo exterior. Descartes trata de llegar al mundo exterior por un camino nuevo. Pero muchos no le siguen en su marcha, sino que se quedan a mitad de camino, con la mera verdad de conciencia. De ahí resulta la llamada filosofía de

la inmanencia con su subjetivismo. Toda la filosofía moderna está en cierto modo inficionada de esto.

b) Método

La verdad nuevamente descubierta: «Yo pienso» era para Descartes una «idea clara y distinta». Lo cual quiere decir que esta representación estaba presente y manifiesta a la mirada atenta, en su identidad y en su diversidad de todo lo demás. De ello hace Descartes un axioma: Es verdad todo lo que veo clara y distintamente; y a la vez un método: Toda la filosofía debe operar sólo con representaciones claras y distintas, no con otras. Sólo así será una ciencia segura. En ella se debe proceder como en la geometría, en la que encontramos también magnitudes últimas y sencillas, que se pueden

combinar, calcular y expresar en ecuaciones matemáticas. Todo depende de esto, de que el espíritu posea tales representaciones o ideas últimas, sencillas, claras y netas. Descartes opina que el espíritu las posee. Son las *ideas innatas*. Las tres más importantes son la de la substancia infinita, es decir, del ser perfecto, que existe por sí mismo y se llama Dios; luego las de las otras dos substancias, a saber, la idea de la extensión o del cuerpo y la idea de lo no extenso, de la substancia pensante o de la conciencia. Pero existen también otras muchas ideas innatas: número, tiempo, lugar, movimiento, figura, en una palabra, todo lo que se puede captar matemáticamente y se puede reducir a últimos elementos «sencillos» o simples. De ahí el optimismo cognoscitivo de Descartes: todas las percepciones sensibles que mediante extensión, figura y número encierran algo captable matemáticamente y son a la vez claras y distintas, son cualidades sensibles primarias. Donde no se

cumple esto, como, por ejemplo, en las percepciones de colores, sonidos, de lo dulce y de lo amargo, del frío y del calor, nos hallamos ante representaciones secundarias. No son falsas, pues también a ellas responde «algo verdadero», pero no nos reproducen cosas tal como son en sí; sólo son subjetivas, al paso que las cualidades primarias son objetivas. ¿Cómo así, objetivas? ¿Nos hallamos de nuevo en camino hacia el mundo exterior?

c) Dios y el mundo exterior

Ciertamente, estamos en camino, pero antes hemos de dar un pequeño rodeo, a saber, hemos de pasar por la idea de Dios. Descartes comenzó por descubrir a Dios como idea innata. Si sólo fuera esto, Dios no sería más que un pensamiento en nosotros, un pensamiento calificado, pero al fin y

al cabo sólo un contenido subjetivo de pensamiento. Pero Descartes halla el modo de escapar a esta subjetividad. Se pregunta: ¿De dónde vienen las ideas innatas? Las ideas sólo pueden venir de fuera o estar hechas por nosotros mismos, continúa. Ahora bien, todavía no poseemos un «fuera». ¿Son, por tanto, elaboradas por nosotros mismos? Esto no se aplica a la idea que en primer lugar interesa a Descartes, la idea de Dios. En cuanto idea del ser perfectísimo contiene una realidad tan infinita, que no puede ser obra de nosotros mismos, que a fin de cuentas somos seres finitos, puesto que la causa de algo —tal es el principio de Descartes, tomado de la vieja filosofía— ha de tener por lo menos tanta realidad como el efecto. Aplicándolo a nuestro caso: La causa de la idea de Dios debe poseer por lo menos tanta realidad efectiva («formal») como la realidad que pensamos en la idea de Dios (realidad «objetiva» representada). Con esto ha

abierto Descartes una brecha en el subjetivismo solipsista en que había caído con su duda. Ahora ya no existe sólo el sujeto pensante del *cogito ergo sum*, sino también alguna otra cosa que no puede ser sólo pensamiento, antes es realidad efectiva: Dios mismo. Y ahora, una vez que hemos asegurado a Dios y al mismo tiempo lo conocemos como el ser perfectísimo, no podemos suponer que nos engañe. Si tenemos, pues, ideas claras y distintas que nos dan noticia de algo extenso, podemos estar seguros de que son verdaderas. Y cuando actúan conjuntamente diversas cualidades primarias representan incluso las cosas tal como son en sí. Con esto vuelve a aparecer en Descartes el mundo exterior. La duda ha quedado vencida. Por lo demás, tampoco la había concebido como algo definitivo. Era sólo una duda metódica que había de conducir a una certeza absoluta.

Descartes dio todavía otra motivación de la existencia de Dios, su conocido *argumento*

ontológico. Lo que acabamos de oír era una combinación de la idea innata platónica con la prueba escolástica de la causalidad. El argumento ontológico es a su vez un realismo ideal. La existencia de Dios se sigue, dice Descartes, de la idea de Dios en cuanto ser perfectísimo. Kant lo critica arguyendo que los conceptos son algo meramente lógico, que no dicen nada sobre la existencia: es imposible el paso de lo lógico a lo ontológico. Descartes hubiera podido replicar: El concepto de Dios no es como un concepto cualquiera; con él no entiendo algo meramente lógico, sino toda esa realidad óntica que es la base de todo lo real, porque todo lo que existe tiene participación en este todo de la realidad. Aquí se expresa el antiguo realismo ideal que no llegó ya a comprender Kant.

En Dios nos encontramos con el *concepto de substancia*, tan importante para Descartes y para los tiempos sucesivos. La definición de substancia

reza así en Descartes: «Una cosa que existe de tal manera que para existir no necesita de nada exterior a ella». Como, también según la filosofía de Descartes, todas las cosas, excepto Dios, dependen de algo, según esta definición sólo existiría una única substancia, la substancia divina. Así la definición que da Descartes de la substancia infinita se distingue sólo en su mayor detalle; en cuanto a la cosa en sí, coincide con la definición genérica de substancia. De esta concepción podría seguirse que no existe ya nada autónomo, ni causalidad autónoma propia, ni libertad ni autonomía alguna de la persona humana. Y de hecho los ocasionalistas y Spinoza dedujeron esta conclusión. La intención del propio Descartes no era ésta, por lo cual volvió a restringir su concepto de substancia diciendo que sólo la substancia divina existe totalmente por sí misma, pero que todas las demás, el cuerpo y la conciencia, dependen de Dios como del ser perfectísimo. En

cuanto, fuera de esto, no dependen ya de nada, son en realidad substancias, aunque imperfectas y finitas.

d) Cuerpo y alma

Al hacer Descartes al cuerpo y alma substancias en el sentido indicado dio un paso de las mayores consecuencias. Si la substancia es algo autónomo que no necesita nada fuera de sí mismo, entonces el cuerpo y el alma existen con total independencia y no hay acción recíproca entre ellos. Así pues, ¿cómo podrán los órganos sensitivos corpóreos aportar algo al pensamiento del alma? Influido por la realidad de los hechos aceptó forzadamente Descartes, aunque en contradicción con su concepción fundamental, dicha acción recíproca. Pero la filosofía de la substancia se mantuvo en pie, y así desde

Descartes se llegó consecuentemente a la conclusión de que sólo podía existir el alma en cuanto conciencia, no ya como forma del cuerpo, y de que los animales no tenían alma, antes eran meros cuerpos que, naturalmente, no podían tampoco tener sensaciones. No ven, dice Descartes, sino hacen sólo movimientos visivos; no oyen, sino sólo hacen movimientos auditivos. Los animales son autómatas. Su vida es, como toda *vida*, no ya un estrato propio del ser con categorías propias, sino simple movimiento mecánico del cuerpo. Aunque Descartes defiende lo anímico contra todo materialismo como algo propio que no se puede descartar, acaba concibiendo la vida en sentido puramente físico. Mas para la filosofía del *mundo corpóreo* su concepto de substancia representa el mecanismo perfecto. Perfecto, porque es un mecanismo geométrico; en efecto, el cuerpo es para él mera extensión, el movimiento se ha de entender funcionalmente, en el fondo como

movimiento matemático, aun cuando no siempre se puedan hallar y expresar sus fórmulas. Ahora toda la naturaleza queda cuantificada y mecanizada. Desaparece la antigua doctrina de las formas. Los materialistas —a quienes Descartes no abona en absoluto, puesto que para él, como dice ya en la segunda meditación, el espíritu es antes que el cuerpo— pudieron, sin embargo, tomar de él algunos préstamos. Descartes completó desde un punto de partida muy distinto el atomismo de Gassendi y, a través de Mersenne, va en línea directa hasta Tomás Hobbes.

El que quiera enfrentarse críticamente con Descartes lo mejor que puede hacer es estudiar el pensamiento de Pascal (1623-1662). Cartesiano en sus primeros tiempos, cifraba todas sus esperanzas en el método matemático. Pero luego, con característica sagacidad, descubrió el punto flaco de Descartes: su falta de sentido de lo concreto y singular por oposición a lo universal, así como su

poca disposición para la fe por oposición al racionalismo de la razón. Pascal era un hombre de la observación fenomenológica y detallista (el espíritu de *finesse*) a la vez que uno de los primeros genios religiosos de todos los tiempos, un genio que inmediatamente se dio cuenta de que el Dios de la religión es más que el Dios de los filósofos.

2. Spinoza: Filosofía de la identidad

Descartes halla su consumación, aunque en forma unilateral, en Spinoza (1632-1677). Su obra principal se llama *Ética*, pero en realidad es una filosofía del ser y de la naturaleza, del conocimiento y del espíritu. Sin embargo, el título

de *Ética* no carece de motivo. En efecto, la filosofía del ser de Spinoza tiene como último fin algo ético, la felicidad del hombre, la cual se logra si se llega a ser verdadero hombre, es decir, sabio. Y se logra este fin si se alcanza la unión con el ser y con Dios en el amor espiritual: «Una vez me enserió la experiencia que todo lo que constituye la materia del vivir cotidiano es vanidad y nadería […], me decidí por fin a investigar si acaso existe algo que sea un bien verdadero y comunicable». Ahora bien, el sumo bien consiste para Spinoza en hallar el camino que lleva a la verdadera naturaleza humana. «Y cuál sea esta naturaleza lo mostraremos en su lugar, donde diremos que consiste en el conocimiento de la unidad del espíritu con la naturaleza toda». La filosofía de Spinoza es filosofía de la identidad. ¿Qué unidad es ésta, cómo se llega a ella y qué consecuencias tiene? De esto vamos a ocuparnos ahora.

a) Dios - Naturaleza - Substancia

En un escrito de los primeros tiempos de Spinoza, el llamado *Tratado breve*, al que se puede llamar la Ética primitiva, se halla una reflexión que conduce al centro de su pensar: La nada no tiene atributos. Por tanto sólo se hallan atributos en el algo. En el algo finito se hallan atributos finitos. En lo infinito, o en la naturaleza divina, se hallan atributos infinitos. Así pues, Dios es todo algo, es decir, es todos los algos o todas las cosas, y todas las cosas son Dios. Y como todos los algos son el ser o la naturaleza, se puede también decir: «Dios o la naturaleza o la substancia». Así surgió esta célebre fórmula. Que Spinoza llame al ser «substancia», lo debe a Descartes y a la primera forma de su concepto de substancia. Allí había sólo un ser, el de la substancia. Todas las cosas particulares no eran un

ser propio, sino algo en el ser y del ser de la substancia única. Descartes había vuelto a rectificar, pero Spinoza se quedó en este estadio, a saber, que no existe ningún ser propio, independiente. La substancia lo es todo, independientemente de lo que pueda existir, cuerpo y espíritu, cuerpo humano y alma, partes y todo, individual y universal. Lo único que interesa es este uno, la substancia. Y la substancia es todo porque todo lo que nos aparece como ser resulta de ella; más exactamente: ella misma es, y ninguna otra cosa más. Spinoza dio de esto un ejemplo de lo más tajante: Como de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad hasta la eternidad que sus tres ángulos equivalen a dos rectos, así proceden las cosas de Dios, con la misma necesidad y de la misma manera. Como se ve, esto es sencillamente identidad, pues lo que se sigue de la naturaleza del triángulo no es otra cosa sino el triángulo mismo. La llamada consecuencia no es

ninguna consecuencia, sino una afirmación de identidad.

Ahora bien, ya en la antigüedad y en la filosofía cristiana se había dicho siempre que Dios es todo en todas las cosas, que todas las cosas están en Dios y Dios en todas. Pero aquí hay una diferencia. Al decir que Dios es todo en todo se añadía inmediatamente que no es nada de todo. Con esto se salvaguardaba su trascendencia. En Spinoza no hay nada de esto, a no ser el pensamiento del ser fundamental, pero frente al cual el ser que se sigue, como lo muestra el ejemplo del triángulo, difícilmente se reconoce como algo «otro». Por eso se ha criticado siempre a Spinoza por haber suprimido la diferencia entre Dios y el mundo, y por haber hecho al mundo Dios o a Dios mundo, es decir, por haber profesado cierto panteísmo. Al leer a Spinoza parece leerse un tratado neoplatónico, pero siempre falta en él algo que está siempre presente en el

neoplatonismo: el análisis consciente y marcado de los diferentes modos del ser. El «es» que la filosofía neoplatónica afirma de la materia muerta, de la vida, de la sensibilidad, de la inteligencia, de la razón finita y de la razón infinita, varía en cada caso. Esto es en los neoplatónicos francamente un tópico, una manera fija de pensar y de hablar. Spinoza dice siempre indistintamente «es». Leibniz subrayó con razón acerca de Spinoza: Spinoza no es exacto, sus conceptos son ambiguos y más que ambiguos, y sólo así puede llegar a exponer una filosofía presuntamente coherente, homogénea. Esta coherencia se basa en realidad en sofismas.

b) Individualidad - Libertad - ¿Fin?

Sin embargo, de la filosofía de Spinoza

resultaron diversos conceptos y doctrinas de la mayor importancia para la historia de la filosofía. Ante todo el concepto de la *necesidad* absoluta de las leyes de la naturaleza. En ella creyó sobre todo el siglo XIX. Esta necesidad no se ha demostrado nunca ni puede tampoco demostrarse. Es un teorema que no significa otra cosa sino la suposición de nuestro filósofo. Quería ver así la naturaleza. Por eso su concepto de naturaleza es sólo una tentativa, y nada más que esto. En este punto han sido los ingleses más fieles a la realidad. Decían que las leyes de la naturaleza no se podían demostrar como leyes estrictas, que eran más bien probabilidades. No obstante, Spinoza contribuyó con esto en forma decisiva a la creencia en la determinación causal, según la cual no sólo todo acontecer es causado, como se había admitido siempre, sino además las causas particulares no son en realidad autónomas, sino que su existencia y su realidad están fijadas o

determinadas en sentido inequívoco por algo precedente. Esto equivalía a suprimir el *libre albedrío*. Kant sintió la necesidad de reintroducir contra esta doctrina el concepto de libertad. También él empezó por introducirlo sólo negativamente, negando la omnímoda determinación causal y afirmando que existe también una causalidad que procede de la libertad, es decir, la inauguración autónoma de una serie de causas. Tal autonomía e independencia no podía darse en Spinoza, ya que la substancia lo hace todo. Aquí se suspende efectivamente toda individualidad. «Y una divinidad hablaba, cuando creía hablar yo mismo, y creí que hablaba una divinidad cuando yo mismo hablaba», dice una vez Goethe en el sentido de esta doctrina de la «omniunidad» o unidad del todo. Por esto mismo no existen ya fines en la filosofía de Spinoza, no existen fines humanos subjetivos ni fines naturales objetivos. Los fines presuponen la libertad. Ahora

bien, para Spinoza no hay libertad, puesto que todo es necesidad, y todo es necesario porque desde un principio, por una decisión preconcebida, quería instituir una filosofía de la necesidad. También en este punto le contradijo Kant. Éste vio que la idea de la finalidad es imprescindible, si se quiere comprender el acontecer en el mundo; ni siquiera una hierbecilla, dice, podemos concebirla como nacida por pura determinación mecánica causal. Pero Spinoza no tenía el menor sentido de las variabilidades del ser, de sus estratos, analogías y modalidades. Su filosofía es violenta, uniforme, estrecha y rígida. Sólo en forma geométrica se ha de ver y comprender el ser total, como reza el subtítulo de su obra principal.

3. Leibniz: Filosofía intemporal

«He observado que las más de las sectas tienen razón en gran parte de lo que afirman positivamente, pero no tienen tanta en lo que niegan». Este dicho es sumamente característico de Leibniz (1646-1716). Era un espíritu en extremo positivo. No le interesaban la negación y la polémica. Amaba lo positivo y buscaba la verdad dondequiera que se hallase. Un genio enciclopédico de gran envergadura, que dominaba todas las ciencias imaginables, las matemáticas, la física, la historia, la teología, y buscaba también en la filosofía el todo sin olvidar lo individual. La fórmula de esto se llama mónada.

a) La mónada y el ser

¿Cómo llega a formarse el concepto de mónada? Reflexionemos sobre esto: La física moderna, regida por las matemáticas, operaba sólo

con factores cuantitativos. En su consideración del ser conocía propiamente sólo una categoría, la de la cantidad. Pero surge la pregunta: ¿No son, pues, ya los números mismos cualidades? Lo contado, el uno, tomado dos veces, tres, etc., son cantidades. Pero lo contante, el dos, el tres y en general cualquier número, ¿no son una cualidad, algo con un determinado modo de ser (*quale*) a diferencia de otro? ¿No son una forma, sencillamente como configuración? ¿No hay que completar la consideración cuantitativa del ser con una consideración cualitativa? Leibniz se dio cuenta inmediatamente de esto. En un principio había seguido incondicionalmente la moderna consideración mecánica y cuantitativa de la naturaleza; pero luego,

> […] cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, tuve la gran

sorpresa de ver que era imposible hallarlas en las matemáticas, y que era preciso volver a la metafísica. Esto me condujo a las entelequias, es decir, me hizo volver de lo material a lo formal, y me hizo al fin comprender, después de muchas correcciones y pasos adelante en mis ideas, que las mónadas o substancias simples son las únicas substancias verdaderas, y que las cosas materiales no son más que fenómenos, aunque bien fundados y coordinados.

Esta coordinación es lo que interesa ahora a Leibniz. Todo, en efecto, debe existir así, los átomos, los cuerpos particulares, la vida y sus fenómenos. Mediante el mecanicismo y el atomismo se había disociado todo. Pero Leibniz exige la conexión mutua de todo el mundo. Por eso creó su célebre concepto de la *armonía*

preestablecida. Éste se aplica, en primer lugar, a la conexión entre cuerpo y alma, pero a la postre se refiere a la conexión mutua del conjunto del mundo y de todas sus partes. Con la definición cartesiana de la substancia —la substancia es totalmente autónoma y vive sólo por sí y para sí— el cuerpo y el alma habían quedado disociados. Y sin embargo, cuando un órgano sensitivo del cuerpo recibe un estímulo, el alma ha de tener noticia de ello. ¿Cómo vuelven a reunirse los dos reinos? Ya en el ocasionalismo había surgido la idea de que una potencia espiritual superior que tiene una visión del conjunto ordena las cosas entre sí como un relojero dos relojes. Si los regula bien, los dos indican la misma hora sin que ninguno influya sobre el otro. Esta idea la extiende Leibniz a las últimas partículas del mundo, los átomos y los cuerpos simples en general. La mente divina las ha armonizado entre sí de antemano. Esto es lo que quiere decir su concepto de

«armonía preestablecida»: infinito número de relojes, los átomos, cuerpos, vidas, almas, espíritus, van de acuerdo *a priori* porque un demiurgo divino así lo ha dispuesto.

Pero hasta aquí tenemos una imagen popular, que no llega a calar en lo más profundo del pensamiento de Leibniz. Éste aparece solamente con su concepto de las *mónadas*: la mónada es alma, representación, pensamiento y a la vez —en cuanto alma— energía, realidad capaz de obrar. «Las mónadas son, pues, los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas». Como alma, la mónada representa al universo entero; y como toda mónada lo hace, todo está en conexión mutua; una vez más todo está en todo, como en Anaxágoras, en Platón, en Plotino y en el Cusano; la mónada es autónoma y, sin embargo, un todo. Por eso se puede mantener el mecanicismo, pues las mónadas son energías, son los verdaderos «átomos». Sólo que toda energía

está sujeta a la representación, de la que recibe una conformación superior. Y en esto reside ahora la armonía del todo. Ya no necesita ser preestablecida artificialmente: la mutua representación de todas las mónadas es *eo ipso* armonía.

Que Leibniz concibiera la mónada precisamente como *alma*, resultó de un estudio sobre la naturaleza de la energía. Las nuevas ciencias de la naturaleza habían contado sólo con energías. Es un proceder acertado, sobre todo para la técnica. Pero todavía cabe preguntarse qué es en sí esta energía. Y sólo queda una salida, a saber, interpretarla partiendo de una vivencia de la energía que ocurre en los actos del alma, principalmente en el acto de la voluntad. Esto es ahora ya más que un cálculo de la energía, es una «comprensión» de la energía en su propia naturaleza. Si no se sigue este camino, opina Leibniz, no se llega en absoluto a una substancia.

Substancia es lo autónomo, lo activo de por sí, lo operante. Si se la concibe sólo, como siguiendo a Descartes hacen las nuevas ciencias, como lo extenso, entonces es siempre ulteriormente divisible, en un proceso sin fin. Ahora bien, cada cuerpo, como unidad de acción, es siempre una suma de energías. Si la suma ha de ser real, lo han de ser también los sumandos. Pero si estos sumandos son a su vez algo extenso, como átomos corpóreos, no llegamos nunca al fin ni hallamos un primer punto de partida del que realmente pueda dimanar energía. Sólo algo anímico, algo indivisible y efectivamente operante, como lo observamos en nosotros mismos, puede ser a la vez substancia. Por eso el concepto de substancia de Leibniz reza así: «Un ser capaz de acción» (*un être capable d'action*). A esto llama Leibniz mónada. Si se quiere entender a Leibniz, hay que tratar primero de penetrar en su concepto del alma. El hombre moderno se inclina a concebir el cuerpo

como una extensión muerta que actúa mecánicamente. Para él la realidad es lo materialmente extenso. Esto es estrechez de espíritu. Existe ciertamente este modo de realidad, pero se dan aún muchas otras especies de seres, como, por ejemplo, lo anímico y el ser espiritual. Y este ser es incluso más ser, y en sentido más fuerte, que la materia, puesto que la domina. Abrirnos los ojos para ver este más y esto otro en el ser, es una de las primeras misiones de la filosofía. Esta misión la cumplió Leibniz.

No hay que olvidar, empero, que a su vez existen muchos *grados de lo anímico*, es decir, muchos modos de las mónadas. Hay mónadas cuya fuerza de representación es casi nula, por ejemplo, en la materia muerta; las hay que dormitan inconscientes en la oscuridad, como en las plantas; otras, conscientes, como en los animales, pero reducidas a mera sensación; hay finalmente mónadas que «piensan», es decir, que pueden

formar conceptos más o menos claros y distintos, como sucede en el caso del alma humana. Por encima de todas se halla la mónada que es puro pensar y pura actividad, la mónada divina. La naturaleza surge gracias a la actividad que va menguando de arriba abajo, desde la mónada divina hasta la materia, desde la capacidad de representación de la pura espiritualidad hasta el límite del punto cero de la materia. Cierto que todo es alma, y así se puede hablar de cierto panpsiquismo, pero hay también cuerpos, dado que el espíritu, que de arriba abajo se va petrificando, crea espacio para el acaecer mecánico.

Gracias a este principio monadológico logra Leibniz una serie de *soluciones de problemas filosóficos*, que sin esto no son sino aporías. Mediante la gradación de lo anímico de arriba abajo se dan no sólo almas, sino también cuerpos; queda zanjado todo el problema de la acción recíproca suscitado por Descartes; aparece la

concepción mecánico-cuantitativa de la naturaleza, no menos llena de sentido que la organológico-espiritualista. Hay finalmente libertad y necesidad, individualidad y totalidad, porque —a diferencia de Spinoza, cuya filosofía llama Leibniz mezquina, por su carencia de libertad individual— la substancia es tan libre y autónoma que Leibniz llega a decir: «La mónada no tiene ventanas». Y, sin embargo, existen las leyes del ser, porque todos los seres saben unos de otros, cada uno hace del otro su propio ser, como también él mismo es el ser del otro.

En particular logra Leibniz, con ser tan moderno, resolver el *problema de Dios* de acuerdo con la tradición metafísica de Occidente. Esta divina mónada espiritual es propiamente el ser mismo, dado que todas las otras mónadas sólo son ser parcialmente y por participación, porque todas ellas, si bien aspiran a la pureza del ser, todavía no la logran. Así, también en Leibniz, todo

lo que es tiende a Dios, y en este sentido Dios es la *ratio sufficiens*, la razón suficiente del mundo, como la idea lo es de los ideados en Platón, al que Leibniz nombra siempre con veneración y en cuyo espíritu quiere siempre pensar. Por eso hallamos también en Leibniz las viejas «vías» que conducen a Dios. El breve resumen de su «Demostración de un Dios único, de su perfección y del origen de las cosas» en la *Teodicea* (I, 7) hubiera podido hallarse sin dificultad en santo Tomás de Aquino. También se halla en Leibniz, como en todos los pensadores platonizantes, el argumento ontológico. Una de las características de la filosofía de Leibniz es su optimista aceptación del mundo, que tampoco falta en los antiguos y en la filosofía medieval. Su *Teodicea*, que es una justificación de Dios en vista del mal en el mundo, culmina en la tesis de que este mundo es el mejor. Este supuesto *optimismo* no trata de negar la existencia del mal en el mundo, y más bien dice, por el contrario, que

el mal está implícito en el mejor de los mundos. Pero dado que este mundo procede de un puro ser, en el fondo es también de esta índole, y el mal es sólo privación, defección; y para quien tenga ojos para ver, el bien es lo más fuerte y auténtico, el verdadero mundo. El hombre debe ser sólo espíritu, debe elevarse de las tinieblas de lo sensible a la claridad de la razón, y así podrá ver el verdadero semblante del mundo, lo eternamente bueno y divino.

b) La mónada y el espíritu

Al decir que la mónada es representación, hemos adelantado algo de la doctrina de Leibniz sobre el espíritu. Todavía nos queda por destacar lo más importante, lo relativo a la verdad, al derecho y a lo santo.

Al decir que la mónada no tiene ventanas

queda ya dicho cómo se representa Leibniz el conocimiento humano: como un proceso apriorístico, por lo menos en lo esencial. Por eso existen también en Leibniz, como en Platón y Descartes, las *ideas innatas*. El espíritu no es una *tabula rasa*, sino que es como el mármol, que contiene ya en sí «elementos primitivos», «disposiciones», «capacidades» para la obra de arte que ha de salir de él. Por ello, según Leibniz, habló Platón de las ideas puras y dijo que todo ser tiene que ver con lo eterno y que las esencias eternas tienen una realidad superior a la de las cosas particulares. «Los sentidos nos proporcionan más error que verdad; sólo en el conocimiento puro de las verdades eternas se abstrae el espíritu de la materia y así se consuma». Tales ideas innatas son conceptos como el uno, lo mismo, la causa, la percepción y otra cantidad de cosas que no pueden suministrar los sentidos. Sin embargo, la percepción sensible no es superflua.

Nosotros usamos de los sentidos, pero éstos sólo nos proporcionan material para el examen racional. Con esto surge la conocida distinción de Leibniz entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*. Al mismo tiempo se ilustra lo que quiere decir al hablar de ideas innatas. Si sólo dispusiéramos de las percepciones sensibles, sólo podríamos conocer lo que de hecho es así en el lugar y en el momento presente concreto, pero no sabríamos lo que debe ser así siempre y en todas partes. Esto sólo lo proporciona la razón, que tiene una capacidad peculiar, la de captar conexiones necesarias de la esencia. Éstas son precisamente las verdades de razón. Euclides no contó ni midió exhaustivamente lo que es así, sino que mostró lo que debe ser así. Ofreció verdades de razón, como hace todo conocimiento matemático. Cómo suceda esto, es algo que no se puede en definitiva explicar. Es precisamente lo típico del hombre. El hombre es más que el animal. Los animales ven

sólo hechos, por lo cual «las consecuencias que sacan los animales se hallan al mismo nivel que las de los puros empíricos», como dice Leibniz en el prólogo a los nuevos estudios sobre la razón humana. Así pues, la discusión entre el empirismo y el racionalismo no está en si sólo se usan los sentidos o también conceptos, sino en cómo se usan los sentidos, si sólo proporcionan materiales o son ellos solos los que deciden. Esto último lo negó siempre Leibniz resueltamente. Para él contaban las verdades de razón, las verdades eternas, como había sido siempre la tradición filosófica en Occidente.

Con las verdades eternas nos hallamos ante el hombre eterno, que es más que el animal, que es semejante a Dios precisamente por ser espíritu. Leibniz cree en un *reino de los espíritus*.

> Los espíritus pueden entrar en una especie de comunidad con Dios, y Dios respecto de

ellos no es solamente lo que un inventor respecto de su máquina (como lo es Dios respecto de las otras criaturas), sino además lo que es un príncipe para con sus súbditos y hasta lo que un padre para con sus hijos.

Por eso, cuanto más espíritu se posee, mayor semejanza se tiene con Dios. Y en esto consiste la perfección de la naturaleza humana: «Perfección llamo yo a toda elevación del ser». Cuanto más perfectos somos, tanto más somos substancia, energía original, libertad, individualidad, como a su vez también armonía con el todo.

En toda fuerza, cuanto más grande es, tanto más se manifiesta en ella lo múltiple emanado de lo uno y en lo uno, siendo lo uno como rector de lo múltiple fuera de sí y su modelo dentro de sí. Ahora bien, la

> unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la conformidad, y como unas cosas se conforman más a esto que a aquello, de ahí fluye el orden, del que toda belleza procede, y la belleza despierta amor […]. Por ahí se verá también cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y belleza son cosas ligadas entre sí, lo que pocos advierten como es debido.

Sólo esta esfera de la verdad y de la perfección es también para Leibniz la esfera del derecho. El *derecho* necesita también el poder, pero el derecho no es el poder. Sobre el fondo del derecho deben aparecer la verdad y la claridad del ser, así como la sabiduría y la bondad de Dios y de su orden eterno del mundo. En marcada oposición con Hobbes —lo cual es también una polémica con algunos escolásticos tardíos—

explica Leibniz: Si se quisiera hacer depender la justicia de Dios sólo de su poder, se haría de Dios un tirano que procede según el principio: Así lo mando; mi voluntad hace de razón. No tendría entonces sentido alabar a Dios por su justicia. Ésta no sería ya cosa propia de Dios. De hecho no habría diferencia entre Dios y el demonio, puesto que si éste fuera el señor del mundo, habría también que reverenciarlo —aunque gobernara el mundo diabólicamente— por la simple razón de poseer el poder. Si el derecho fuera poder, un tribunal supremo no podría nunca dictar una sentencia injusta. Con esto perdería el derecho todo su sentido. Pero la misma *religión* sería una quimera, si lo santo se redujera también al poder. En efecto, en Hobbes la religión no es otra cosa que la sumisión al Estado. Leibniz lo parodia con la misma broma grosera con que el emperador Claudio había parodiado los excesos de la democracia. Si todo ha de ser libre, decía éste,

¿por qué no han de serlo también las cosas inconvenientes, como, por ejemplo, un eructo y cosas semejantes? Y Leibniz: Si todo procede de la fuerza, lo mismo el derecho que la idea de Dios, ¿por qué no habría el Estado, si se: daba el caso, de erigir en dioses a eructos y cosas parecidas?

Cada vez que en política el poder se convierte en el orden total, se hecha de ver que las reflexiones de Leibniz eran algo más que mera teoría.

B. EL EMPIRISMO

La filosofía comienza a ser moderna de veras con el empirismo; en efecto, ahora se consuma la ruptura radical con la metafísica aristotelicoplatónica que hasta Leibniz había dominado la historia de la filosofía occidental. Ahora, en cambio, no habrá ya metafísica, no habrá trascendencia ni verdades eternas. Aquí reside la diferencia decisiva respecto al racionalismo. Ahora la experiencia sensible es en sí misma el todo de la verdad. Para el racionalismo era sólo el material que la razón utilizaba y elaboraba. Ahora, en cambio, la sola experiencia sensible determina lo que es verdad, valor, ideal, derecho y religión. Como esta experiencia no se concluye nunca, ya que el proceso del mundo y del saber avanzan

continuamente, no habrá ya verdades eternas con vigencia absoluta. Todo se relativiza en función de lo espacial, temporal, humano, y a veces hasta excesivamente humano. Sobre la inteligibilidad triunfa lo sensible, sobre la idealidad la utilidad, sobre la universalidad la individualidad, sobre la eternidad el tiempo, sobre el deber el querer, sobre el derecho la fuerza, sobre el todo la parte, sobre la necesidad el puro hecho; o por lo menos debiera triunfar, puesto que así se quiere. Lo que efectivamente sea verdad, eso es otra cuestión.

4. Hobbes: El naturalismo moderno

En la filosofía antigua habían existido ya un materialismo y un naturalismo, como en Demócrito

y en la sofística, pero la filosofía aristotelicoplatónica había logrado imponerse. Con Epicuro volvió a aparecer un materialismo que fue de nuevo superado por el cristianismo y la filosofía medieval. A comienzos de la edad moderna fue renovado el atomismo epicúreo por Gassendi; las ciencias naturales le prestaron apoyo sin quererlo. Con Tomás Hobbes (1588-1679) aparecen por primera vez sin rebozos un materialismo y un naturalismo. Siguen actuando todavía concepciones antiguas, pero el esquema general es nuevo y servirá de base a una nueva evolución, al materialismo de la Ilustración y, en su séquito, al materialismo científico y dialéctico del siglo XIX.

a) Cuerpo y pensamiento

¿Es posible empezar una filosofía con una

teoría sobre el cuerpo y alojar en esta sección a la lógica? Hobbes realizó esta hazaña. Y no ve en ello la menor contradicción. Ya a propósito de Descartes había dicho que su ilación «Yo pienso, por tanto soy una substancia pensante, es decir, inextensa» no era constringente. ¿Por qué no había también de poder pensar una substancia extensa, un cuerpo? Todavía Stalin afirmará que es grave error suponer que la conciencia no es una función de algo corpóreo, del cerebro. El origen de tales ideas en la filosofía moderna se halla en Hobbes. Toda la doctrina de la realidad es para él doctrina del cuerpo. «Filosofía es el conocimiento adquirido por recto razonamiento de los efectos o fenómenos, conocidas sus causas o generaciones […]. Ahora bien, los efectos y fenómenos son cualidades o potencias de los cuerpos». Hasta los mismos epicúreos habían dividido la filosofía en lógica, física y ética. Para Hobbes sólo queda prácticamente la física. Por esta razón sus

categorías son sólo las de la cantidad. El conocimiento de la naturaleza ha de medir y contar. Merece notarse que Leibniz no tiene nada que objetar a esto. A propósito de Demócrito, de Epicuro y de Hobbes dice que los principios matemáticos no contradicen a los materialistas. De hecho los procesos corporales se desarrollaron como si la mala doctrina de Epicuro y de Hobbes fuera verdadera. Suceden, en efecto, mecánicamente. Pero Leibniz objeta: mecánicamente, sí, pero no sólo mecánicamente. En la teoría del conocimiento resulta de aquí el sensualismo de Hobbes: todo el pensar del espíritu se verifica por adiciones y sustracciones de ideas. Ahora bien, el juntar partes es una operación mecánica y corpórea; lo que no nos extrañará, si empezamos por afirmar que la lógica forma parte de la teoría de los cuerpos. Ahora se ve también adónde apunta el moderno *nominalismo*. Si el cuerpo, la cosa concreta singular es la única

realidad, no queda para el concepto general, el universal, sino un mero pensamiento. E incluso para este pensamiento no queda sino el puro nombre. Ya que tampoco él puede tener ser propio, siendo lo lógico algo corpóreo. Los conceptos son como el papel moneda, que vale algo mientras se mantiene el valor de la divisa, pero que de suyo no es sino papel. Si cesa la convención de valor, pierden también su valor las palabras y los conceptos. No vale más la verdad en cuanto tal. Todo depende de una convención. Si en lugar de convención leemos condiciones sociales o partido y consigna de partido, veremos una vez más cuánta afinidad con la realidad pueden tener las teorías filosóficas. De un golpe se puede acabar no sólo con el culto de las personas, sino con todo un sistema de conceptos y de presuntas verdades.

b) El hombre; el ciudadano; el

Estado

En una filosofía como la de Hobbes no puede ya el hombre ser un animal racional, o sólo puede serlo de nombre. En realidad es sólo un cuerpo, un *quantum* de presión y de impulso, un paralelogramo de fuerzas de los estímulos sensoriales y de sus relaciones mecánicas. Donde más claramente se ve esto es en la doctrina de Hobbes sobre el Estado. Aquí elaboró las dos célebres teorías del estado de naturaleza y del contrato social. Su importancia estriba en dar una gráfica descripción de lo que son en el fondo ciudadano, Estado, ley y derecho: originariamente simple poder, luego poder en una forma superior, así configurado por razón de un poder mejor, es decir, un poder acompañado del éxito. Antes de que hubiera comunidad humana existió, según Hobbes, el *estado de naturaleza*. El hombre era sencillamente individuo, sin lazos de comunidad,

sin ni siquiera familia; no tenía costumbres, ni moral, ni derecho, ni justicia, ni religión. Cada cual podía hacer lo que reclamaban sus apetitos naturales. La naturaleza lo había dado todo a todos. En este sentido todos los hombres eran iguales por naturaleza. A todos y cada uno era lícito tomar posesión de todo, utilizarlo y disfrutarlo, caso que les fuera posible. Tal era el «derecho natural»: en él el individuo es la norma del derecho o, para decirlo más exactamente, no había derecho, sino sólo poder de la naturaleza, como había dicho la sofística. Puesto que cada cual podía apetecer lo que se le antojase, en este estado de naturaleza había una guerra de todos contra todos. Para eliminar los inconvenientes de semejante estado, los hombres concluyeron un contrato social político. El individuo abdicó irrevocablemente sus presuntos derechos naturales. Entonces reinó la paz y surgió una serie de derechos fundamentales que aprovechaban a

todos: paz, fidelidad, buena inteligencia, gratitud, etc. Así surgieron también costumbre, moralidad, derecho y religión. Por eso la religión es asunto del Estado. Si, además de esto, cada cual pudiera invocar su conciencia, no habría paz posible, opinaba Hobbes. Ya hemos oído lo que sobre esto decía Leibniz. También John Locke criticó el contrato social, diciendo que si el hombre es en realidad tan salvaje como se lo describe en el estado de naturaleza, hubiera carecido de toda posibilidad de concluir un pacto. Además, dice, la fidelidad a los pactos forma ya parte de la moral. Pero según Hobbes la moral sólo pudo surgir con el contrato, lo cual es contradictorio. Y hay todavía otra cosa no menos importante: Los hombres que concluían el contrato seguían siendo después lo mismo que eran antes. En efecto, lo único que aportan son los apetitos y la preocupación por su propia ventaja. No consiguen superar estas categorías, sólo ha cambiado la

orientación. Lo que resulta del contrato se llama ahora derecho y moral, pero en realidad no es más que codicia organizada. Hobbes es nominalista. Los salvajes siguen siendo salvajes, sólo que se arropan con mejores trapos. Lo que son, y siguen todavía siendo, estos «ciudadanos», se echa de ver en las relaciones mutuas de los Estados. Prosigue la guerra de todos contra todos, y esta guerra durará perpetuamente. Antes como después del contrato se aplica el dicho: El hombre es un lobo para el hombre. El naturalismo de la filosofía política de Hobbes era no sólo una explicación, sino una justificación de tal estado de cosas.

5. Locke: «Filosofía inglesa»

Con John Locke (1623-1704) se inicia una nueva

corriente sumamente característica de la filosofía moderna: el especial interés por la teoría del conocimiento. Ésta se convertirá ahora en puerta de entrada de la filosofía, y de sus decisiones dependerá todo lo demás. Semejante proceso se remonta en último término a Descartes; con Locke entra ahora en plena marcha. En efecto, Locke escribe ahora (1690) el primer gran tratado sistemático de lo que es el conocimiento y de lo que puede rendir (*Ensayo sobre el entendimiento humano*). Leibniz responde (1704) con sus Nuevos ensayos sobre la inteligencia humana. Otros le seguirán: Berkeley, Hume, Kant con su *Crítica de la razón pura*, Fichte con su teoría de la ciencia, Hegel con su fenomenología. Esto es lo nuevo que aportó Locke. Por lo demás, es el tipo clásico de lo que se ha llamado filosofía inglesa: orientación hacia la experiencia, sentido de la realidad, aversión hacia la especulación exagerada, ponderación de juicio, feliz connubio de

conservadurismo y progreso, liberalismo y tolerancia.

a) Sobre el origen y el sentido del conocimiento

La primera hazaña de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* es la aserción de que no existen principios innatos, teóricos ni prácticos. El entendimiento humano, es una hoja de papel en blanco. Si hubiera ideas innatas, la tendrían ya los niños. Pero no las tienen. Locke dice a propósito del racionalismo continental lo que en otro tiempo había dicho Aristóteles con referencia a Platón. Pero tampoco los adultos poseen tal tesoro intelectual. Ni siquiera los primeros principios lógicos o la idea de Dios se hallan siempre y en todas partes en la misma forma. Si en este sentido existen análogas

concepciones, es porque se han adquirido. Y en principio todo debe adquirirse. Leibniz replicará (y ya Descartes lo había dicho antes): si las ideas innatas fueran lo que se imagina Locke, cierto que no existirían. En efecto, imagina las ideas innatas como un capital que se posee efectivamente, algo así como un poema aprendido de memoria. Pero no se trata de eso. Son capacidades nativas del entendimiento humano, los comienzos apriorísticos de las eternas verdades de razón que nos sitúan por encima de la experiencia. Como todo lo que posee el hombre, tienen necesidad de la experiencia sensible, como también de desarrollo.

Tras la parte negativa sigue la positiva, a saber, la cuestión de cómo llega el hombre a conocer. Respuesta: Mediante sensaciones externas a través de los órganos del cuerpo (*sensation*) y mediante sensaciones internas en la conciencia del yo (*reflection*), en la que interiormente nos hacemos cargo de que vemos,

oímos, sentimos, tenemos pasiones, etc. A ambas cosas juntas llama Locke idea. Lo que después aporta Locke en su voluminosa obra, lo que nos dice acerca de las ideas, de las simples y las compuestas, acerca de las cualidades sensibles primarias y secundarias, acerca del grado de captación de la verdad (intuición, demostración, sensación), acerca de la conformidad o disconformidad de nuestras ideas en el juicio cognoscitivo, todo esto es una gran anatomía de la mente, que nos proporciona una penetrante visión de los factores y funciones que concurren en nuestro conocimiento. Mucho de lo que en la antigua filosofía era doctrina del ser se traslada ahora a la conciencia, conforme a la moderna tendencia de pasar de la trascendencia a la inmanencia. Así, por ejemplo, la división de las ideas en substancia, modos (los antiguos accidentes) y relaciones, reduciendo así las antiguas categorías del ser a tres categorías de

conciencia. El paso se realiza tan rápidamente y sin tropiezo como hoy el paso inverso de la conciencia a lo ontológico. Dos puntos doctrinales conviene destacar, la doctrina de la abstracción y la de la coexistencia de los conceptos. Con Locke aparece, en efecto, el moderno concepto de abstracción. *Abstracción* quiere decir que de diversas percepciones análogas se extrae lo que tienen en común dejando a un lado las diferencias. Esto se dice pronto. En realidad no es tan fácil. En efecto, cuando se quiere comenzar a abstraer no se sabe todavía qué es lo común. Fácilmente se corre el peligro de decretar que lo común es quizá algo que nos es más obvio o que nos interesa en alguna manera, tomándolo así por lo esencial. Y ahí reside el punto flaco de la moderna teoría de la abstracción. De todos modos es un proceso que se refiere exclusivamente a la conciencia, es la idea del promedio, y nada más que esto. Pero, sobre todo, el resultado de la abstracción no va más allá

de los materiales de experiencia, de modo que no proporciona verdaderos conceptos o proposiciones de valor universal, sino sólo generalizaciones, que en realidad son conceptos particulares, no ya universales, aun cuando fácilmente se propende a tomarlos por tales. Ahí está la diferencia con la abstracción de la filosofía antigua, que no es sólo un proceso de conciencia, sino que tiene además carácter ontológico y desborda siempre la base empírica por proceder de un espíritu creador que está siempre referido al ser. Íntimamente relacionado con esto se halla el problema de la *coexistencia* de nuestras ideas. Cuando pensamos en una cosa, por ejemplo, oro, y al mismo tiempo tenemos una serie de ideas, como cuerpo de determinado peso, fusibilidad, color amarillo, maleabilidad, solubilidad en agua regia, ¿cómo sabemos que estas ideas tienen conexión entre sí? Y así de todos los conceptos de objetos. La antigua filosofía recurría aquí a nuestra

inteligencia creadora, que era una participación en la inteligencia arquetípica y que de allí sacaba cierto conocimiento de esencias, formas y substancias. Pero Locke no se fía ya del antiguo concepto de substancia porque, conforme a la tendencia de los tiempos, no se fía ya en absoluto de la ontología y la metafísica. Conserva el concepto de substancia, pero lo traslada a la conciencia. Y precisamente aquí surge el problema: ¿Por qué asociamos siempre ciertas ideas en la misma forma? ¿Por qué tienen conexión mutua? Locke no logra responder a esta cuestión no obstante haberse ocupado mucho con este problema. Hume dirá: Si tienen o no conexión mutua es algo que en ningún modo se puede afirmar ontológicamente. Las ideas coexiste sin más. Nos hemos acostumbrado a ello. Es una cuestión de hechos, no una cuestión de derecho, de ser y de verdad.

b) Filosofía práctica

El querer humano lo estudia Locke en su ética y en su filosofía del derecho, del Estado y de la religión.

La *Ética* se concibe, como generalmente en la filosofía inglesa, en forma eudemonística, es decir, que felicidad, bienestar, placer y dolor, tanto del individuo como de la comunidad, son los principios de lo bueno y de lo malo. «Llamamos bueno a lo que puede proporcionarnos placer o aumentarlo, o disminuir el dolor». Todo esto merecería más bien llamarse hedonismo (doctrina del placer). Pero en su filosofía práctica es donde más resalta la ponderación de Locke. No profesa un hedonismo radical, sino que, por el contrario, deja todavía en vigor la antigua «ley moral natural» y conoce incluso la «ley eterna», pero luego rebaja la ética al nivel de sociología, al

ponerse a investigar lo que la sociedad en diferentes lugares y tiempos aprueba o desaprueba y lo que por consiguiente se llama respectivamente virtud o vicio. Y así sale de nuevo a relucir el empírico, pese a su aceptación de una ley divina.

En la *filosofía política* hallamos también el concepto de estado de naturaleza y de contrato social. Pero Locke es mucho menos radical que Hobbes. También él cree que todos los hombres eran iguales en el estado de naturaleza, pero no son ya los salvajes que veíamos en Hobbes. También aquí existe una «ley natural» que responde al concepto escolástico de la ley moral natural. Sin embargo, esta ley no sirve más que para asegurar la fidelidad a lo pactado. En efecto, para Locke el Estado no se basa en la naturaleza, como en la antigua filosofía, sino que tiene su origen en los individuos y en su libre querer, un querer que en lo esencial se rige por la idea del bien común y del poder del Estado. Pero, como

reclaman su individualismo y su liberalismo, con el fin de mitigar el poder del Estado, exige Locke la célebre división en poder legislativo y ejecutivo, que en Montesquieu se convierte en división tripartita —legislativo, ejecutivo y judicial— y que, independientemente de esta fórmula concreta, es un reconocimiento de los derechos inalienables de la naturaleza y del hombre, como se expresa en las diferentes formas de la *Declaración de derechos*.

En su *filosofía de la religión* vuelve a salir el conservadurismo de Locke. La relación entre la fe y la razón es enjuiciada como en la escolástica. La fe es la aceptación de una proposición por la autoridad del que la pronuncia. La revelación y los milagros son posibles con tal que sean «suprarracionales». No deben ser contrarios a la razón. Si bien la fe rebasa con mucho la razón, se puede fundar racionalmente. Dado lo falible de la razón humana, no deja de ser plausible la

revelación. Todo esto lo decía también la escolástica. Pero lo que Locke rechaza enérgicamente es una fe fanática, que tiene más de superstición que de fe.

6. Hume: Psicologismo y escepticismo

Lo que se había insinuado en Locke, pero que fue tenido a raya por la mesura de su espíritu, David Hume (1711-1776) lo piensa radicalmente y hasta el fin. La duda sobre la metafísica se convierte en escepticismo universal, el espíritu se concibe ya sólo en forma censualista y mecanicista, la ética tan sólo como utilitarismo.

a) El entendimiento humano

El tratado de Hume sobre el entendimiento humano empieza precisamente allí donde se había detenido Locke, en la coexistencia de nuestras ideas. Que todo lo que la mente humana encierra en sí le viene de fuera, es un punto en el que Locke no juzga necesario detenerse; sólo lo divide de otra manera. La sensación espontánea venida de fuera se llama ahora impresión sensible (*impression*), y el contenido reproducido, idea. El concepto complexivo de ambos se llama «conciencia» o «percepción». Esto queda bien sentado. Pero la cuestión es: ¿Cómo se reúnen las ideas para formar conceptos de cosas o de leyes? Hume responde: por *asociación*. La asociación es triple: asociamos contenidos de conciencia por la ley de la analogía, de la causalidad o del contacto

en el espacio y en el tiempo. Todo esto es de suyo muy sencillo, opina Hume. Si vemos un cuadro, pensamos automáticamente en el objeto representado (asociación por analogía); la mención de un determinado aposento de una casa nos trae a la mente la idea de las piezas adyacentes (asociación por contacto), y cuando pensamos en una herida, pensamos también en el dolor (asociación de causalidad). Pero, como Hume reduce en definitiva la idea de causalidad a la asociación por contacto en el espacio y en el tiempo, y la asociación por analogía a la comparación ideal de ideas en las ciencias matemático-geométricas, queda como única ley para todo el ámbito de las ciencias de hechos la asociación por contigüidad espacio-temporal. Con esto debe quedar explicado todo, especialmente la idea de cosa y la formación de conceptos de leyes, entre ellos, claro está, el concepto de substancia y el de causalidad. Por su parte el proceso es

siempre puramente mecánico: si repetidas veces se hallan ideas unas junto a otras o se siguen sucesivamente, se asocian por sí mismas; nos acostumbramos a ello, como dice Hume, automáticamente, mecánicamente. Y si más tarde echamos mano en el recuerdo a una de ellas, se nos presenta de nuevo automática y mecánicamente la otra: relámpago-trueno, herida-dolor, fuego-sensación de quemazón, y así en todos los casos. La costumbre es todo. De ella y de su mecanismo dependen las leyes de la asociación. Esto es también inteligencia y espíritu, como también la llamada experiencia, el concepto central del empirismo. Experiencia significa aquí referencia a la realidad, pero por oposición al racionalismo significa este concepto más bien un cierto «como» de la realidad, a saber, la percepción exclusivamente sensualista a base de un mecanismo de representación que no se distingue esencialmente de los procesos corpóreos

mecánicos. «Química espiritual» se denominó más tarde con razón a toda esta teoría.

Y esto parece ser también toda la verdad y toda la ciencia. Una posición especial ocupan todavía las *verdades de razón*, que tienen su lugar en las matemáticas. Aquí se trata de una mera comparación de ideas según la ley de la analogía, comparación que en definitiva se basa en el principio de identidad. En este terreno, dice Hume, hay verdades necesarias y de vigencia universal, «aun cuando no hubiera habido nunca en la naturaleza un círculo o un triángulo». En realidad, para Hume, no hay círculos ni triángulos, sino únicamente ideas o representaciones de éstos. Por eso estas verdades carecen de peso ontológico e incluso lógico, puesto que no se comparan contenidos de pensamiento, sino sólo ideas.

También esto era psicologismo. Pero sobre todo reciben rudo golpe las ciencias reales con sus *verdades de hecho*. Y no precisamente porque las

ciencias reales de Hume no sean ya en absoluto capaces de captar debidamente el ser real, si bien Hume habla siempre de la realidad y supone que a ella deben referirse las ideas espontáneas. Pero como el ser sólo aparece en la idea o representación, se puede tomar lo uno por lo otro y así no resulta tan grave la pérdida. Pero que todos los conceptos sean relativos, puesto que sólo valen tanto cuanto vale el material de experiencia que les sirve de base; que toda verdad quede psicologizada, puesto que debido a la costumbre sólo consiste en una sensación de expectativa o verosimilitud; que toda ciencia natural haya de ser únicamente fe, puesto que bajo ella no laten sino sentimientos de probabilidad: todo esto era una teoría que puede parecer acertada en más o menos casos, pero que en principio no podía menos de minar por su base el concepto de ciencia. De ahí que, para Hume, no haya en realidad «ciencia», es decir, proposiciones de valor universal, sino sólo

probabilidad; de aquí al escepticismo no hay más que un paso. En este punto intervendrá Kant. Conviene con Hume en el planteamiento del problema: ¿Cómo podemos asociar nuestros conceptos? Afirma incluso que con esto le despertó Hume de su sopor. En lo que no conviene con Hume, es en que la ciencia sólo tenga valor de probabilidad.

Pero la duda de Hume no se aplica sólo a la ciencia, sino muy en particular a la *metafísica*. Es más: éste había sido su primer objetivo. Aquí vuelve a atacar Hume el concepto de substancia y de causalidad. La substancia es una asociación de ideas o representaciones y nada más que esto; no es algo ontológico, sino psicológico. Por eso tampoco el alma es más que un «haz de representaciones». Con esto viene a ser Hume el padre de la moderna psicología, según la cual no hay alma, sino sólo contenidos actuales de conciencia. Lo mismo sucede con la causalidad.

Hume no negó la causalidad, sino que la explicó de otra manera, diciendo que no es más que inevitable asociación de ideas, es decir, la sucesión regular de dos ideas. A esto se reduce todo. Los partidarios de la metafísica, que veían en la causalidad algo ontológico, oponían que esto equivalía a negar la causalidad y que así no había metafísica posible, puesto que ya no se podía, como en la prueba cosmológica de la existencia de Dios, deducir de los efectos una causa suprema real del mundo, ya que sólo disponemos de ideas o representaciones. Pero esto no impresionaba a Hume, para quien sobraban todos los libros de metafísica.

b) Principios de la moral

Hume es igualmente empírico en moral. En efecto, para él, el principio del bien moral, tanto

para el individuo como para la comunidad, es el placer y la utilidad. No es la razón lo que nos señala el placer y la utilidad, sino un gusto moral, un sentimiento, una inclinación. Todo esto suscitó la contradicción de Kant: así no se puede llegar nunca a una ley universal como debe ser el precepto moral, pues el imperativo categórico no admite condiciones ni reservas. Mas en Hume sólo hay «si» y «pero»; si algo nos proporciona utilidad o nos agrada, entonces es bueno. Kant replica: nadie nos pregunta nuestra opinión, pues la ley moral tiene vigencia absoluta, independientemente de lo que llamamos experiencia.

Más utilizable parece ser lo que Hume, al igual que otros éticos ingleses, aportó a la doctrina de las virtudes. Hume traza interesantes y nutridas tablas de valores referentes al comportamiento y a los caracteres humanos. Es cierto que su división utilitarista de las «cualidades estimables» en cuatro clases (lo útil para nosotros y para los

demás, lo agradable para nosotros y para los demás) vuelve a restringir la visión de los valores; sin embargo, sus descripciones dan las líneas generales de una fenomenología de los valores que merecería ampliarse.

C. LA ILUSTRACIÓN

Luz, verdad, ciencia, virtud, derecho, progreso, felicidad, libertad, moralidad, etc., son los lemas de la época de la Ilustración. Bajo estos títulos son difundidas y vulgarizadas las especulaciones de los grandes pensadores sistemáticos. Es una época optimista, a veces demasiado optimista. El idealismo educativo es general, aunque un tanto huero; se habla mucho y con mucha facilidad; no faltan los sarcasmos contra los «oscurantistas» que se mantienen al margen del movimiento, pero es indudable que la época contribuyó al progreso intelectual y cultural. A la Ilustración no se la puede tachar sin más de «falta de luces». Sin embargo, hay que poner graves reparos al espíritu de esta época. Los llamados progresos de la ciencia moderna, que en primera línea lo es de la

naturaleza, es decir, ciencia de lo material, aun cuando adorada por los partidarios de la Ilustración, amenazan hoy día, ante las imprevistas posibilidades de la técnica, con convertirse en un peligro mortal, lo cual muestra que desde un principio había algo que no estaba en regla. Era una desorientación en la cuestión del ser, un olvido del verdadero ser, es decir, del que había sido siempre objeto de la metafísica y gracias al cual ésta liberaba a los hombres de su esclavitud a la materia, ya que no era esta el primer objeto del conocimiento ni la realidad propiamente dicha. Junto a esta amenaza exterior surge de la Ilustración otra interior, no menos peligrosa, a saber, la constante predisposición que tiene la idea de libertad a convertirse en lo contrario. Libertad era uno de los grandes tópicos de la Ilustración. Se pensaba particularmente en la liberación de prejuicios ideológicos y religiosos. Pero en cuanto esta libertad se hubo desarrollado y robustecido,

se aprestó a extenderse por medio de la opresión. El liberalismo tiene sin duda mucho de bueno, pero parece no estar del todo seguro de sí mismo, puesto que constantemente incurre en lo mismo de lo que pretende liberar al mundo. Tan luego se posesiona de las escuelas, de las universidades, de la dirección política, pone trabas a quienquiera que no sea y piense como es y piensa él. En efecto, el liberalismo opina que el «otro» no ha alcanzado el necesario y debido «nivel». Este «otro» no es bastante progresivo, no es bastante libre, no está bastante libre de prejuicios, no es bastante científico, etc., etc. Esto es precisamente lo que se le quiere «proporcionar» y enseñar, por lo cual no se le deja ya la menor libertad. Hasta en la democracia liberal —y sobre todo en ésta— grupos enteros se ponen al servicio de la idea de libertad, actuando así como grupos de presión en favor de… la libertad. ¡Curiosa paradoja! Los hombres de la Ilustración debieran comenzar por

ilustrarse sobre sí mismos, sobre sus propios prejuicios y presupuestos, que en parte son más peligrosos que los antiguos. Entre ellos se cuentan su concepto de la libertad, su fe en el progreso y, sobre todo, su fe en una ciencia sin restricciones ni presupuestos, una fe que constituye un presupuesto fáustico y que en ocasiones puede ser incluso más grave que un presupuesto ingenuo e inexplicado. Es necesario ver en la Ilustración ambas cosas, el buen espíritu y los malos espíritus. Por lo demás, este período varía considerablemente según se trate de la Ilustración francesa, de la inglesa o de la alemana.

Dos conceptos vinieron a ser característicos de la *Ilustración inglesa*: el deísmo y el liberalismo.

El *deísmo* pretende ser fe en Dios, pero en un Dios concebido a su manera, un Dios dentro de la idea mecanicista del mundo. Todavía se concede que Dios ha creado la máquina del mundo. Pero,

una vez creada, la máquina marcha por sí sola, sin interrupción, sin dirección desde la eternidad hasta la eternidad. Sólo esto hacía justicia al concepto de mundo que había elaborado la ciencia. Así Dios no es ya libre para intervenir en forma extraordinaria: se excluye lo sobrenatural, el milagro, la revelación. La ciencia moderna se siente tan segura que explica cómo debe ser Dios, qué le es posible y qué le es imposible. Con esto la religión queda privada de todo elemento extraordinario, y convertida en religión «natural», en «religión de la razón». No se procedía así por hostilidad a la religión, sino, por el contrario, se creía haberle prestado un gran servicio. El cristianismo debía ser, pues, tan antiguo como la humanidad, no debía encerrar ya misterios, sino ser la religión de la razón y de la ciencia, como decían Toland y Tindal. Partiendo de tales tendencias escribirá Kant su *Religión dentro de los límites de la pura razón*.

El *liberalismo*, el otro gran concepto de la Ilustración inglesa, puso en su programa los derechos inalienables del hombre a la libertad, como los había defendido Locke en calidad de derecho natural. Estas ideas se propagaron, conquistaron el continente —por medio de Montesquieu, Voltaire, Rousseau—, pasaron luego a América, hasta entrar por fin en casi todas las constituciones modernas en los llamados derechos fundamentales del hombre. En este sentido la Ilustración inglesa ha influido en forma totalmente positiva.

La *Ilustración francesa* es de una modalidad distinta. Es negativa, fría, hipercrítica, atrabiliaria, vanidosa y orgullosa. Lucha contra el autoritario régimen político de la época, contra la autoridad dogmática de la Iglesia y contra la superstición de la metafísica. El ejemplo típico es Voltaire (1694-1778), el gran genio de las letras francesas y el gran paladín francés de la razón, de la tolerancia y

de los derechos del hombre, de la libertad, igualdad y fraternidad. Voltaire no era un pensador creador ni exacto, pero poseía el arte de subyugar. Sólo le faltó la radio. En teoría, Voltaire no era ateo, sino deísta. Toda la naturaleza nos grita que Dios existe, dice una vez; pero cuando luego añade: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo», claramente se advierte qué valor tenía su deísmo. En efecto, para el deísmo sólo existe la máquina del mundo; ella misma es Dios, lo cual significa asimismo que la ciencia, la razón es Dios. La religión, en cambio, es algo para las grandes masas, algo para el corazón o, si se quiere apuntar más alto, para la moral. O sea, según el sentir de los ilustrados: la religión no debe ser tomada al pie de la letra; la realidad es otra cosa: el mundo de la ciencia y nada más que eso.

Otros hombres de la Ilustración francesa fueron todavía más francos: ateos y materialistas declarados. Entre ellos se cuenta a Diderot,

Lamettrie, Holbach, Helvetius, Condillac, Cabanis, etc. «El hombre es una máquina», dice uno; «los nervios son el hombre entero», dice otro. El alma es sólo una actividad, no una esencia. Cuando decimos alma entendemos el conjunto de los actos psíquicos, y estos actos lo son del cuerpo, como ya había dicho Hobbes. Por eso, en vez de psicología habría que decir fisiología. Este materialismo de la Ilustración francesa fue el padrino del materialismo científico y dialéctico de los siglos XIX y XX.

Uno de los grandes de la Ilustración francesa, aunque en realidad fue su superador, es Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), rival de Voltaire y adversario de los enciclopedistas. También él quiere progreso, libertad e igualdad, pero lo quiere con otros medios. Voltaire es racionalista e intelectualista, mientras que Rousseau es un hombre de corazón y de sentimiento. No le satisfacen las secas teorías del materialismo y del

racionalismo. Está harto de cultura, de Estado, de sociedad, de religión y de todas sus instituciones, que no son sino deformaciones del hombre natural. Con esto se deja oír un nuevo ideal, el ideal de la naturaleza, expresado con el lema de «¡Vuelta a la naturaleza!». Negativamente quiere decir un mentís a la historia, a la sociedad, a la cultura. Positivamente significa el hombre en sí, el hombre original, tal como sale de las manos del Creador y como es en el momento de nacer, puesto que después entra ya en la sociedad y en la historia. Este hombre en sí es, contrariamente a la concepción de Hobbes, bueno por naturaleza, libre, igual y buen hermano; buen hermano porque todo hombre no es, de suyo, más que hombre. Con esto estamos ya en el contrato social. En el fondo, éste no es sino la voluntad ideal de ser hombre auténtico, que es al mismo tiempo la voluntad ideal de Estado, puesto que es la voluntad de ser hermanos, libres e iguales. Esta voluntad la tienen

todos «por naturaleza» y es por eso una voluntad general. Debe distinguirse radicalmente de la suma de los votos particulares, aun cuando coincidiera que por casualidad diera la votación como resultado la unidad de todos (*volonté de tous*). Constantemente vuelve Rousseau a esta voluntad ideal. En ella se funda el Estado ideal de libertad, igualdad y fraternidad. También se funda en ella la educación ideal, pues también aquí está la naturaleza por encima de la cultura. Y asimismo se funda en ella la religión «natural». Aquí se encara Rousseau con el ateísmo de Diderot, como también con la antigua metafísica y sus pruebas idealistas de la existencia de Dios. La religión es también naturaleza y así es también cuestión de sentimiento, de sensibilidad, de corazón. Estas ideas, contenidas en la pofesión de fe del vicario saboyano, influyeron en Kant al igual que el concepto de religión del deísmo inglés.

En la *Ilustración alemana* se pueden distinguir

varios períodos. En el inicial (hacia 1690-1720), cuyo representante es Christian Thomasius, tan importante para la filosofía del derecho, se percibe claramente el influjo del empirismo inglés, con su psicologismo y utilitarismo. Thomasius entiende su filosofía del derecho como un ordenamiento de la vida instintiva y afectiva del hombre, en cuanto ser sensitivo que busca su ventaja y que, por tanto, debe ser reducido a sus justos límites con los correspondientes medios materiales y físicos del poder. El derecho no se apoya, pues, ya en un orden metafísico trascendente. Thomasius rechaza la metafísica. En este sentido recibe un apoyo inesperado del *pietismo*, que por su parte no puede tampoco soportar la metafísica en las cosas religiosas, puesto que la religión no es asunto de saber, sino sentimiento y vivencia.

En la segunda fase (hacia 1720-1750), aparece un panorama distinto, alrededor de Christian

Wolff. Vuelve a cultivarse la metafísica, pero con el espíritu del racionalismo, aunque es un racionalismo muy domesticado, en el que dominan conceptos y fórmulas de escuela, con una ciencia demasiado crédula y una razón demasiado barata. Un libro tras otro van apareciendo con el título *Pensamientos racionales sobre*… Es la metafísica que conoció Kant por su maestro Knutzen y que en un principio siguió hasta que en su período crítico se distanció de ella definitivamente, después de numerosas polémicas.

La tercera fase es la del apogeo (hacia 1750-1780) con Reimarus, Mendelssohn, Lessing y otros. Predomina ahora una actitud acentuadamente antieclesiástica. Influye la Ilustración francesa, fomentada con todos los honores en la corte de Federico II de Prusia. Helvetius, Voltaire, Rousseau se convierten en autoridades venerandas y contribuyen a afrancesar la Academia prusiana. El centro literario de este tiempo lo constituye G.

E. Lessing (1729-1781). Es el crítico por antonomasia y quiere por ello ser también el «ilustrador» por excelencia. Todo es relativo, y por tal debe ser reconocido, incluso la Biblia y todas las religiones. Éstas sólo son etapas en el camino de la humanidad, el camino que lleva a la razón. Sólo ésta es infinita. Ésta es ahora la nueva fe, que late incluso bajo la crítica, fe que no se quiere reconocer, pero que, sin embargo, está allí.

CAPÍTULO TERCERO

KANT Y EL IDEALISMO ALEMÁN

Con Kant y el idealismo alemán deja la filosofía las superficialidades de la Ilustración para recobrar su profundidad. Vuelve a imponerse un auténtico pensar filosófico. Surgen ideas grandiosas, sistematizaciones atrevidas, pero también a veces especulaciones exageradas. Sin embargo, el todo está animado de un elevado idealismo ético y metafísico. En general se vuelve a la tradición metafísica de Occidente, aunque transformada y puesta al día, ya que se tiene en cuenta el avance de la crítica y del pensar moderno e incluso se coopera notablemente a esta crítica, sobre todo por parte de Kant. Pero esta

filosofía, comparada con el sensualismo, escepticismo y burdo utilitarismo de los empiristas, es todavía conservadora y trata a su manera de comprender en nueva forma los viejos temas de la antigua metafísica, de la ética y de la religión.

1. Kant: Idealismo crítico

Se considera a Kant (1724-1804) como el más grande filósofo alemán o incluso como el más grande filósofo de la edad moderna. Comoquiera que se lo enjuicie, es innegable que ningún pensador ha ejercido un influjo tan decisivo. Su aparición inicia una nueva época. En cuanto apareció, su filosofía fue considerada como la filosofía moderna por antonomasia, puesto que

ahora comenzaban a fructificar también en Alemania las semillas sembradas por Descartes, Hume y Rousseau. En efecto: la Ilustración se había quedado atrasada en Alemania, a pesar de Thomasius y de su séquito. Wolff y su escuela constituían incluso una rémora. Kant, en cambio, asume las ideas modernas en toda su amplitud y las constituye en sistema. Pero lo singular es que Kant no se desentiende de las tendencias de la vieja metafísica, del interés por Dios, el alma, la inmortalidad, la libertad, los valores morales y el mundo suprasensible (*mundus intelligibilis*), sino que trata de motivarlos y comprenderlos en forma nueva. Es cierto que Kant, como él mismo dice, fue despertado por Hume de su sueño dogmático, dominando así su período acrítico y hallándose a sí mismo, es decir, su filosofía crítica; es cierto también que extendió a todos los conceptos en general la crítica de Hume sobre los conceptos de substancia y causalidad, que había de dar el golpe

de gracia a la metafísica; no obstante, Kant representa el polo opuesto de Hume, puesto que la cuestión de Kant de cómo sea posible la experiencia como ciencia es al mismo tiempo la cuestión de cómo es posible la metafísica como ciencia. Kant no quiere ofrecer sólo una teoría del conocimiento, sino que se propone construir una nueva metafísica, y en su crítica de la razón práctica, o sea en su ética, sigue caminos completamente distintos de los caminos de los empiristas. Se puede discutir si Kant logró fundamentar mejor que la antigua filosofía los principios metafísicos y éticos, pero lo cierto es que quiso hacerlo. Y que nadie se precipite a creer que su filosofía se derrumba con sólo aplicarle conceptos tales como subjetivismo e idealismo; en todo caso, deberá primero preguntarse si no opera con ideas demasiado poco críticas y quizás incluso primitivas acerca de la objetividad y de la realidad; pues ni el subjetivismo de Kant es

individualista, ni su idealismo significa negación del mundo exterior o renuncia a la objetividad. Cómo deban ser entendidos estos conceptos, se pone en claro en la crítica de la razón pura.

a) Crítica de la razón pura

La obra más célebre de Kant, su *Crítica de la razón pura*, apareció en 1781; la segunda edición, con importantes modificaciones y adiciones, fue publicada en 1787. ¿Cuál es el problema de esta obra? Digámoslo brevemente: Esta obra es el libro fundamental de la filosofía crítica, es decir, de la filosofía que pone empeño en mostrar en forma refleja lo que es y lo que no es el conocimiento humano, o sea de discernir entre lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer (en griego *krinein* = discernir). Kant comenzó su examen crítico por el conocimiento científico en general,

preguntando: ¿Cómo es posible la matemática pura y cómo es posible la ciencia pura? Con esto vino a ser el teórico del moderno concepto de ciencia. Muchos sólo ven en Kant al teórico del conocimiento y de la ciencia. Pero más allá de esta problemática su verdadero interés se orientó hacia la cuestión: ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia? La solución de este problema constituye el coronamiento de su obra. Esta solución viene ya indicada con la demostración del conocimiento apriorístico de nuestro espíritu:

> El conocimiento metafísico debe contener puros juicios *a priori*: esto lo exige la peculiar naturaleza de su fuente […]; el tema capital es siempre qué y cuánto pueden conocer entendimiento y razón, independientemente de toda experiencia.

Mas estos conocimientos *a priori* no han de

tener sólo carácter analítico; es decir, el predicado de nuestros juicios no puede limitarse sólo a explicar lo que ya está contenido en el concepto del sujeto (como, por ejemplo, en la proposición: «Todos los cuerpos son extensos»), pues entonces no dirían nada, nuevo. Pero nosotros queremos conocer algo nuevo sobre la realidad. Nuestros conceptos deben ser conceptos de experiencia, conceptos de ampliación, en una palabra, como Kant dice, juicios sintéticos (como, por ejemplo: «Todos los cuerpos son pesados»). Por eso la cuestión capital de la crítica de la razón pura reza así: «¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?». Ya antes de Kant se había interesado la filosofía por los juicios de experiencia. De ahí toma su nombre el empirismo inglés, cuyo empeño era mostrar cómo es posible la experiencia. Su problema se había cifrado también en conocer las leyes conforme a las cuales asociamos los conceptos que aparecen enlazados en nuestros

juicios científicos. El resultado había sido bastante negativo. Las leyes de la asociación, había dicho Hume, son cuestión de mera costumbre fáctica o, mejor dicho, casual. Todo podría ser también de otra manera. Bastaría con que el alma del hombre, de la que depende toda asociación de conceptos, reaccionara distintamente. De ahí que para Hume, y ya antes de él para Locke, hasta los conocimientos científicos sean pura fe, no ya saber. Kant, en cambio, quiere —y en esto se muestra afín a los racionalistas— una ciencia estricta con proposiciones necesarias de vigencia universal. Semejante ciencia sería inalcanzable si tuviera razón Hume, es decir, si nuestros conocimientos se restringieran a lo que nos viene de fuera y nosotros asociamos según leyes casuales para formar conceptos y proposiciones. Kant va a proceder a la inversa: quiere mostrar que en nuestro conocimiento hay elementos que proceden de nosotros mismos y que están

presentes *a priori*, antes de toda experiencia, que tienen el mismo sentido para todo espíritu que piensa y por tanto son estrictamente necesarios. Ésta es su célebre revolución copernicana:

> Hasta ahora se admitió que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos […]. Hagamos por una vez la prueba de si no adelantaremos más en asuntos de metafísica admitiendo que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento […]. Ocurre en esto como con la primera idea de Copérnico, que, no logrando explicar bien los movimientos celestes si se admitía que toda la masa de astros giraba en torno al espectador, probó si no tendría más éxito haciendo girar al espectador y dejando inmóviles a las estrellas. En metafísica se puede hacer un ensayo análogo en lo que toca a la

> aprehensión intuitiva de los objetos. Si la intuición tiene que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podríamos saber de ella algo *a priori*. Si, en cambio, el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) se rige por la índole de nuestra facultad intuitiva, puedo muy bien imaginar esta posibilidad.

Con esto quiere Kant elevarse por encima de una «experiencia» que se desarrolla a continuación del hecho (= *a posteriori*) y sólo puede describir el hecho sucedido sin llegar nunca a afirmaciones necesarias de valor universal, puesto que debe estar a la expectativa de lo que suceda. No podemos adelantarnos a la experiencia. Kant, no obstante, quiere adelantársele. Los contenidos *a priori* del espíritu humano pueden decirnos lisa y llanamente cómo toda experiencia ha de estar constituida.

Ahí tenemos a Kant de cuerpo entero: en este juego mutuo de fuera y dentro, de receptividad y espontaneidad, de experiencia u posteriori y de anticipaciones *a priori*. En efecto, la revolución copernicana no quiere decir, con su *a priori*, que sólo exista nuestro espíritu y que nuestro pensar produzca el mundo entero, que, por decirlo así, lo proyecte en el espacio vacío desde su interior. Para Kant existen cosas reales en sí mismas. De ellas parte un estímulo a la facultad cognoscitiva humana; pero este estímulo, sensación o fenómeno, es informe, es pura materia y debe recibir su forma del hombre cognoscente, gracias precisamente a las formas *a priori* del espíritu.

A estas formas, Kant las llama trascendentales. Su filosofía quiere ser *filosofía trascendental*, no filosofía de la trascendencia. Esta última había sido la antigua filosofía. Se había comprometido a conocer las cosas como son en sí, es decir, en su trascendencia. Kant, en cambio, afirma que,

aunque las cosas existan en sí, no se pueden conocer en este ser en sí, sino sólo conforme a ciertas reglas fundamentales, las formas *a priori*. Ésta es, pues, ahora su filosofía trascendental: el análisis no de los objetos en sí, sino del modo de conocer en relación con estos objetos. Esta filosofía es subjetiva, como se ve, pero en sentido de un subjetivismo no individualista, sino lógico-trascendental, por tanto en el sentido de una legalidad vigente sin más ni más para todo espíritu humano. Es lo contrario del psicologismo y subjetivismo de Hume.

En esto reconoce Kant su *nueva metafísica*. Es una metafísica de la normatividad lógica trascendental, *a priori*, del espíritu humano y del mundo en general y afecta a lo que la inteligencia y la razón, libre de toda experiencia, puede conocer, y con lo que el filósofo puede de antemano decir cómo han de estar en general constituidos el mundo y el ser si han de poder pensarse como

objetos. La filosofía trascendental es, por consiguiente, dos cosas: teoría del conocimiento como teoría de los elementos *a priori* y *a posteriori* de la experiencia, y metafísica, como doctrina del ser pensable y pensado en absoluto. Kant trató toda esta problemática en tres partes principales: la estética trascendental, la analítica trascendental y la dialéctica trascendental.

En la estética trascendental (entendiendo aquí estética todavía en el sentido originario de *aisthesis* = percepción) presenta Kant su doctrina de la percepción sensible. Partiendo de fuera, de las cosas tal como son en sí, afluyen a nosotros los estímulos sensibles en forma de sensaciones. Son mera materia, una confusión, un caos, pero son ordenados por las formas conceptuales de espacio y tiempo, que son de vigencia universal y *a priori*, más allá de lo accidental y fortuito de los estímulos sensibles. Kant prueba que el espacio y el tiempo son *a priori* mostrando que no podemos

llegar a ellos por abstracción, puesto que si quisiéramos destacar el espacio y el tiempo de la contigüidad o sucesión de las cosas, deberíamos ya presuponerlos, pues sólo podemos experimentar la contigüidad y la sucesión por medio de la idea o representación del espacio y del tiempo. Pero aquí no se trata de conceptos, sino de intuiciones. Esto lo demuestra Kant diciendo que sólo hay *un* espacio y *un* tiempo que son infinitos y contienen en sí como partes los espacios y tiempos particulares, pero cualitativamente son siempre los mismos y no pueden modificarse (como los conceptos en sus ejemplares individuales). Por eso el espacio y el tiempo son «empíricamente reales», es decir, tienen valor objetivo porque existen anteriormente en nosotros, y son subjetivos porque son intuiciones nuestras. Pero esta subjetividad no es arbitraria, sino una «idealidad trascendental», una legalidad ineludible para todo espíritu humano. Esto se muestra especialmente en

la matemática, que (como ya vimos) fue el trampolín desde el que Kant saltó a su filosofía. En efecto, la matemática suministra dos ejemplos o casos modelo de juicios sintéticos *a priori*. La proposición de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, presupone la intuición del espacio, y por tanto una multiplicidad en la percepción sensible, que, a pesar de eso es rigurosamente necesaria y evidente *a priori*. Lo mismo se puede decir de la proposición: 7 + 5 = 12; presupone la intuición del tiempo (por razón de la enumeración) y por tanto también una multiplicidad, esta vez del sentido interior, y es también una vigencia absolutamente necesaria.

La *analítica trascendental* ofrece la doctrina de Kant sobre las categorías (lógica trascendental). Categoría significa literalmente forma o modo de enunciación o predicación. En Kant se trata de los conceptos fundamentales y primordiales del espíritu. Según él, el

conocimiento humano no se reduce a meras intuiciones o representaciones, sino que se extiende hasta formar conceptos y con ellos juicios sobre lo que es. Para Kant todo conocimiento es intuición más pensamiento. «Nuestro conocimiento brota de dos fuentes primordiales del espíritu; la primera es la facultad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer con el pensamiento un objeto mediante estas representaciones (espontaneidad de los conceptos); por la primera se nos da un objeto, por la segunda este objeto es pensado en conexión con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Así pues, intuición y concepto constituyen los elementos de todo nuestro conocer, de modo que ni los conceptos sin una intuición que en cierto modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden producir conocimiento». Kant halla sus categorías mediante el análisis de

nuestras formas de juicio. Con esta «deducción metafísica» llega a sus doce categorías de unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, inherencia y subsistencia (substancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (acción recíproca), posibilidad e imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad y contingencia. Pero junto a esta deducción metafísica conoce Kant todavía otra deducción trascendental de las categorías partiendo del «yo pienso» de la apercepción trascendental, que es algo así como la célula inicial del espíritu, puesto que este «yo pienso» debe poder acompañar a todas las representaciones. El número de las categorías sigue siendo el mismo, pero su función se destaca con más perfil, pues ahora las categorías de la naturaleza prescriben en cierto modo la ley gracias a la cual son primerísimamente posibles. Aquí es donde propiamente se verifica la revolución

copernicana, es decir, la tentativa de demostrar que los objetos deben regirse por nosotros y no viceversa. Asimismo vuelve aquí Kant a hacer hincapié en que las categorías, en cuanto a su validez y amplitud, se limitan a lo sensible, y que en otro caso (digamos, por ejemplo, en su aplicación a un mundo inteligible, trascendente) carecerían de sentido. Y como resulta que incluso las intuiciones de espacio y tiempo no son posibles sin la unidad de la apercepción trascendental, así el capítulo relativo a la analítica trascendental contiene la base de todo el sistema kantiano. El punto de sutura entre estética y lógica se trata en la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, en la cual trata Kant de mostrar cómo se da un tránsito de las sensaciones a conceptos de índole completamente distinta de ellas, de modo que a determinadas impresiones sensibles puedan finalmente sobrevenir los correspondientes conceptos

intelectuales. Para ello, según Kant, hay que pasar por el tiempo, que contiene momentos tanto sensibles como intelectuales, dado que el número está en conexión con la representación de tiempo, que subsume ya en un concepto una pluralidad sensible. Por eso, a determinadas percepciones de tiempo pertenece también una determinada categoría; por ejemplo, a la percepción de la permanencia en el tiempo la categoría de substancia, a la regularidad en la sucesión temporal la categoría de causalidad, a la existencia en todo tiempo la categoría de necesidad.

La parte decisiva de la crítica de la razón pura la constituye la *Dialéctica trascendental*. En ella se redondea la teoría de Kant sobre la posibilidad y los límites del conocimiento humano y con ello también su nueva metafísica. Sus objetos son todavía los grandes temas de la antigua metafísica: mundo, alma, Dios, libertad, inmortalidad, pero

ahora —y esto es lo nuevo y peculiar de la metafísica de Kant— se constituyen en «ideas». La *idea* no es para Kant la idea platónica y, naturalmente, tampoco la representación (idea) de los ingleses, sino un «concepto formado de nociones (puro concepto *a priori*), que rebasa la posibilidad de la experiencia». Las ideas determinan conforme a principios el uso de la inteligencia en el conjunto de la experiencia complexiva. Estos principios son pensamientos últimos generadores de unidad; son como focos hacia los que se dirigen, y convergen quizás en el infinito, las líneas que se habían inaugurado con la percepción y el pensar. «Todo nuestro conocimiento comienza en los sentidos, pasa por la inteligencia y termina en la razón». Y esta razón, con su función característica, a saber, el raciocinio deductivo, es lo que induce a Kant a postular las ideas. En efecto, toda conclusión discursiva consiste en buscar las condiciones de algo

condicionado. Que Sócrates es mortal está condicionado por el hecho de que todos los hombres son mortales. Ahora bien, esta premisa mayor, que todos los hombres son mortales, presupone otras premisas mayores que por su parte la condicionan. Estas condiciones están a la vez subordinadas a otras, y así hasta el infinito. Así pues, la razón no es otra cosa sino la tentativa de pensar el conjunto de todas las condiciones de algo determinado, digamos el mundo o el alma. Ahora bien, ¿podemos alguna vez alcanzar este conjunto? Kant no lo cree. Según él sólo podemos obrar como si ya hubiésemos alcanzado esos supremos principios de unidad de todas las condiciones, para guiamos luego conforme a estas ideas en nuestra búsqueda ulterior. Las ideas son por tanto principios «heurísticos» o «regulativos», son una como «ficción», un «como si», mediante el cual nuestra búsqueda tiene cierto objetivo, pero ningún fin, de modo que idea significa propiamente

un quehacer sin fin. Donde más claramente aparece esto es en la idea de Dios, de la totalidad absoluta de todas las condiciones, que para Kant como para Descartes es el «todo de toda realidad» (*omnitudo realitatis*), idea, sin embargo, que en sí misma no significa una realidad, sino el conjunto, supuesto en pensamiento, de todas las condiciones para toda realidad.

Y aquí aparece la piedra de escándalo. ¿Es, pues, Dios sólo una idea?, se pregunta uno. Lo mismo se puede decir del mundo, del alma, de la libertad, de la inmortalidad. La crítica halla esta filosofía demasiado subjetivista, pues, al fin y al cabo, Dios es, como se había creído siempre, el ser más real de todos. Es cierto que a la idea de Kant no corresponde directamente un objeto intuible, como lo tiene el concepto. Por eso según él los conceptos son principios constitutivos, y las ideas sólo principios regulativos. Ahí es donde aparece justamente el fallo. Pero el concepto de la

ficción heurística de Kant no quiere decir que el mundo, Dios, el alma, la inmortalidad, la libertad, etc., sean «objetos inventados». Significa sólo que de lo que corresponde a las ideas no tenemos intuición directa, como la tenemos de las cosas que solemos pensar en conceptos. A Dios, al alma, etc., no podemos conocerlos como conocemos una casa o un árbol. A Kant no se le ocurre negar que Dios sea el ser más real de todos. Lo que quiere decir es que este ser sólo podemos pensarlo imperfectamente y que en el empeño de pensarlo no llegaremos nunca al fin. Por esto es para él sólo «idea». ¿Es que no sucedía así en la antigua metafísica? Cierto que las proposiciones suenan literalmente de otra manera, es cierto; aquí, como es sabido, se habla de un concepto de Dios. Pero en realidad se sabía muy bien que para nosotros Dios no es una cosa concebida e intuida en sí misma, como sucede con los otros objetos.

Kant no quiere con sus ideas negar a Dios, el

alma y la inmortalidad, sino, por el contrario, quiere más bien salvarlos. Si se toman la libertad, la inmortalidad, el mundo, el alma, Dios, no como objetos trascendentales, sino como cosas trascendentes en sí, entonces nos enredamos, opina Kant, en falacias (paralogismos) y en contradicciones (antinomias); lo primero, en la doctrina del alma, lo segundo en la doctrina del mundo, del hombre y de Dios. Así pues, también en la doctrina de la razón quiere Kant practicar filosofía trascendental. Las ideas de la razón son métodos, no ya objetos materiales. Aún menos que la inteligencia se debe concebir la razón en sentido trascendente. Es cierto que el hombre sucumbe fácilmente a la tentación de tomar las ideas por objetos en sí. Pero el que los objetos existen en sí, prosigue Kant, es sólo apariencia, «apariencia dialéctica», que es tomada por un «ser hiperfísico», mientras que en realidad las ideas de la razón son sólo una indicación para el

pensamiento, de cómo debe habérselas con el mundo. En la doctrina de la razón pone Kant especial empeño en desenmascarar la apariencia dialéctica.

> Si la crítica de la razón pura sólo hubiera logrado poner ante los ojos esta diferencia, hubiera contribuido ya a esclarecer nuestro concepto de metafísica y a guiar la investigación en el campo de la metafísica más que todos los estériles empeños por satisfacer las exigencias de la razón trascendente.

Con este objeto, para que se imponga el punto de vista trascendental, desarrolla Kant su doctrina de las cuatro *antinomias*. Establece cuatro pares de proposiciones en tesis y antítesis que se contradicen: El mundo es limitado en el espacio y en el tiempo, y a la vez ilimitado; toda substancia

compuesta es divisible indefinidamente, e indivisible indefinidamente; en el mundo todo sucede por necesidad, y no todo sucede necesariamente, sino que hay cosas que proceden de la libertad; existe un ser absolutamente necesario del que depende el mundo, y no existe ningún ser absolutamente necesario. En el terreno de la antigua metafísica, dice, se puede demostrar cada una de estas cuatro proposiciones. Pero como éstas se contradicen, la antigua metafísica se ha de ver implicada en contradicción. Con ello se hace palmaria su imposibilidad. Pero esto sólo le sucede porque trata de cosas en sí, puesto que es filosofía de la trascendencia. Si, en cambio, se practica filosofía trascendental, si se cuenta, pues, con lo que es la mente humana y con las capacidades de que dispone, entonces son solubles las antinomias. Entonces aparece en la primera y segunda antinomia que ambas proposiciones son falsas, pues el espíritu humano no debe preguntar

por nada que se halle fuera de los fenómenos. En la tercera antinomia son ciertas ambas proposiciones, si se tratan debidamente, aplicando la necesidad al fenómeno y la libertad a la razón. Lo mismo se diga de la cuarta antinomia: existe un ser necesario, incondicionado, que es el fundamento de todo ser dependiente, pero este incondicionado, es decir, Dios, es una idea de la razón. Quede esto sentado.

En conexión con este razonamiento trata Kant de las pruebas tradicionales de la *existencia de Dios*, la ontológica, la cosmológica y la teleológica. Las reduce todas al argumento ontológico que deduce la existencia de Dios del concepto de ser perfectísimo; pero esto, dice, es una falacia, puesto que del orden lógico, que se da sólo con el concepto, no se puede pasar sin más al orden ontológico. Como ya hemos visto, en realidad el argumento ontológico no se basa en un concepto y no da el salto que censura Kant. Kant lo

entendió mal, como en general entendió mal las pruebas de la existencia de Dios y hasta el sentido de la antigua metafísica. Entendiendo esta idea más a fondo de lo que suena en su sentido literal, que Kant había aceptado de los filósofos de la Ilustración, entonces la diferencia entre su nueva metafísica y la antigua no es, ni mucho menos, tan grande como parece a primera vista. En efecto, la crítica que hace Kant de las pruebas de la existencia de Dios no significa que niegue la existencia misma de Dios. Es sólo la crítica de un camino que él cree insuficiente para llegar a Dios, y sólo trata de despejar la vía para una motivación de la idea de Dios mejor que la corriente hasta entonces. Esta mejor motivación la encontramos en la ética de Kant.

b) Crítica de la razón práctica

El mayor mérito de Kant consiste quizás en sus logros en el terreno de la ética, o sea en su *Crítica de la razón práctica*. El eudemonismo y utilitarismo ingleses estaban falseando el sentido del bien moral y diluyendo la moral en el flujo del devenir de los hechos históricos y sociales, con el peligro de que la ética se convirtiera en simple sociología. Frente a esa desintegración, Kant dio marcha atrás, emprendiendo una interpretación original de la pureza y de la absolutez de la moral.

En este sentido es fundamental el descubrimiento de que, siendo el hombre un ser dotado de razón, se siguen de ello dos cosas que no se observan en el mundo empírico de los fenómenos, a saber, el deber moral y la libertad. El deber moral, llamado también obligación, ley moral, conciencia, imperativo categórico, es para Kant un hecho «innegable». Está «encarnado en la esencia del hombre». Al mismo tiempo es para él inconcuso que este deber tiene carácter de ley, es

decir, que es universal independientemente de tiempos, circunstancias o individuos; en una palabra, independientemente de la «experiencia». Es *a priori*, puesto que es el espíritu, la razón misma quien habla aquí, y no puede hablar sino lo que es verdad intemporal y eterna. De igual modo, consta la existencia de la *libertad*, ya sea como consecuencia del deber, cosa que Kant subraya en primer lugar en la *Crítica de la razón práctica*, o como hecho mismo de la razón, lo que más tarde recalca Kant en la *Crítica del juicio*. Con el deber y con la libertad se destaca el hombre, como ser inteligible, de toda la naturaleza circundante. De esta manera avanza Kant por los carriles de la antigua metafísica.

Conforme a esto se estructura una teoría ética. Como el deber es una ley de vigencia universal, el principio de la moralidad reza así: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda a la vez servir en todo tiempo como principio de legislación

universal». A esto se ha llamado el *formalismo* de Kant. De hecho Kant comienza su ética no ya trazando una tabla de valores en que muestre lo que son para el hombre virtud, fidelidad o veracidad, o valentía, etc., y ni siquiera aludiendo a lo útil, al bienestar, al progreso cultural o cosas semejantes. Todas éstas son para él determinaciones «materiales». Ahora bien, todo lo material, incluso los contenidos éticos de valores, es empírico, pues no se puede saber de antemano si agradan al hombre o no. Con esto vendría a dar la moral en la corriente de lo arbitrario o discrecional y perdería el carácter de ley, que es lo que de antemano se manifestaba en el hecho de lo moral. Dicho carácter resulta sólo de la razón, que precisamente es, en sí misma y por esencia, ley y vigencia universal. Sólo de aquí puede proceder lo moralmente bueno. La normatividad universal no depende de un bien moral en sí, sino, por el contrario, el bien depende de la posible

normatividad universal. «Nada se puede pensar, universalmente hablando, en el mundo ni aun fuera de él, que sin limitación pueda ser tenido por bueno, exceptuando sólo una buena voluntad». Y «la voluntad buena no lo es por lo que hace o ejecuta, ni tampoco por su aptitud para lograr un fin prefijado, sino sólo por el querer, que es en sí bueno». La voluntad es además en sí buena si es «voluntad pura», es decir, si la razón misma es la que da la ley. En esto consiste la *autonomía* ética. La razón es por sí misma práctica, vuelve a repetir Kant. Con esto quiere dar a entender que en el hombre, fuera del plano empírico de su vida en el espacio y en el tiempo, hay todavía un plano superior: su vida como ser racional, donde él mismo conoce lo bueno, sin necesitar un legislador exterior y hasta sin poder admitirlo, a fin de no convertirse en su siervo ni someterse a una legislación extraña (heteronomía). Aquí, en la razón, es el hombre totalmente libre y, sin

embargo, está totalmente baso la ley, puesto que la razón es la que al mismo tiempo liga al hombre y le hace libre, ya que lo eleva por encima de todo lo que no es ella. Ahora bien, ella misma es ley. Por eso esta autonomía no es soberanía arbitraria. La razón viene a ser algo así como un Dios en pequeño, no porque el hombre quiera ser superior, sino porque con la razón se da en él y actúa algo divino. Por eso, según Kant, el hombre no puede nunca ser tomado como medio; y así dice, en una variante de su principio moral básico: «Obra de modo que siempre, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, tomes a la humanidad como fin, y jamás la utilices como simple medio». En el desarrollo de su principio ético fue Kant radicalmente consecuente. Para él sólo era moralmente buena la acción que tenía por causa y por fin el deber, es decir, que se realizaba por respeto a la ley. Si se hacía por inclinación o en vista de un premio esperado, o por razón de la

alabanza, o por temor, o daba casualmente en lo justo, entonces, aun siendo «legal», es decir, objetivamente correcta, no era «moral», pues no procedía del deber ni se hacía por razón del deber. A esto se ha llamado el *rigorismo kantiano*. Resulta espontáneamente del formalismo y no es sino otra expresión de la misma cosa. En particular trató Kant de excluir toda referencia a la felicidad, incluso a la eterna. No ésta, sino la ley, es el fundamento de la moral; de lo contrario nos hallaríamos ante una moral de retribución. No obstante, también a la felicidad reservó Kant un puesto en su ética, no como motivo, sino como secuela de la moralidad. Quien haya vivido moralmente habrá merecido la felicidad.

Con esto llegamos a los *postulados* de la razón práctica: inmortalidad, libertad y Dios. La inmortalidad se impone por la consideración de que el hombre nunca alcanza perfectamente el ideal moral, sino que deberá siempre aspirar a él

acercándosele indefinidamente. Nadie es santo, sino Dios. Todos los demás seres están siempre en camino hacia el bien. Por eso se postula la inmortalidad, sin la cual «las leyes morales habrían de considerarse como vanas quimeras». Con la libertad nos encontramos ya en la teoría de las antinomias. Allí se decía que es, por lo menos, pensable que se dé un obrar no supeditado a la necesidad mecánica. En la *Crítica de la razón práctica* la libertad aparece a Kant como un presupuesto del deber, que nosotros sólo deducimos, aunque él mismo está ya muy cerca de considerarla como un hecho. Ahora bien, que realmente exista, que no sea sólo pensable, tal es el sentido del postulado de la libertad. En cambio, llega al postulado de Dios a través de la idea de felicidad. Si podemos esperar que el buen obrar moral haya de ser recompensado, como por otra parte en la naturaleza sensible no existe un equilibrio justo, debemos admitir la existencia de

una razón suprema que ordene conforme a las leyes morales y al mismo tiempo sea, como causa, fundamento de la naturaleza, es decir, que sea tan poderosa que pueda otorgarnos la felicidad. Así pues, como allí sólo existe «la asociación prácticamente necesaria de ambos elementos, y como nosotros, por nuestra razón, pertenecemos a un mundo inteligible, debemos admitir ese nuestro mundo futuro, el mundo de Dios». Kant habla ahora como Leibniz de un reino de las gracias. En su cima está Dios como omnisapiente autor y rector. «Así pues, Dios y una vida futura son dos presupuestos que no se han de separar, según principios de la razón misma, de la obligación que la mera razón nos impone». Esto es al mismo tiempo una prueba de la existencia de Dios, y en esta prueba moral quiso ver Kant la única prueba posible de la idea de Dios.

Conforme a estos principios éticos se fabricó también Kant su propia construcción de lo que

debe ser la *religión*. Si ha de ser religión auténtica, se ha de mover dentro de los límites de la pura razón, como lo revela ya el mismo título de la obra en que trata de este punto. Nos referimos a la razón práctica. En efecto, para Kant religión no es otra cosa que moralidad. Sólo una cosa se añade, a saber, que en la religión las leyes morales se miran al mismo tiempo como preceptos divinos. Kant carecía de sentido para lo que la religión pudiera contener de histórico. La revelación sólo tiene sentido como forma de expresión de la fe racional en la idea de Dios, que a su vez no es otra cosa sino la suprema consecuencia del deber moral. Por tanto, los datos históricos de la revelación deben ser interpretados, hasta que por fin se desprenda de ellos una enseñanza moral. No obstante este punto de vista angosto y muy de su época, no debemos pasar por alto que Kant se ocupa realmente en profundizar la idea de Dios, tanto en la crítica de la razón pura como en la

crítica de la razón práctica. Por otra parte, aun cuando aquí, una vez más, Dios es «sólo» un postulado, hay que tener presente que para Kant la llamada realidad objetivamente práctica no es menos real que la sensible. Mejor dicho: para él es la realidad más fuerte y propia. Es una menguada interpretación de Kant no querer ver esto o tratar de entenderlo como un subjetivismo insuficiente. Por lo regular los que así proceden incurren en un engaño nada crítico acerca de su propia concepción de la realidad.

A la razón práctica pertenecen también el *derecho* y el *Estado*. Lo que sobra a Kant de moral en su filosofía de la religión, le falta en la filosofía del derecho. El derecho se define sólo negativamente como «la suma de las condiciones bajo las cuales gel arbitrio de uno se puede conciliar con el arbitrio del otro en una ley universal de libertad». Así el derecho es cuestión de medidas externas coercitivas, sin mayor

alcance. Se debe distinguir rigurosamente de la moral, que sólo se refiere a deberes internos. Aquí tiene su más fuerte repercusión, incluso en Kant, el empirismo inglés, principalmente la teoría del contrato de Hobbes. En Alemania había sido introducida ya esta concepción por Thomasius. Con frecuencia los juristas la han ensalzado como un gran descubrimiento, porque así se les dejaba incondicionalmente reservado el campo de la legislación. Esto daba la posibilidad de claras definiciones, combinaciones y cálculos; en una palabra, se lograba la seguridad del derecho, pues así no podía inmiscuirse ningún poder incontrolable, como, por ejemplo, la invocación del deber y de la conciencia. Esto tuvo como consecuencia en la filosofía del derecho el positivismo jurídico, y en la vida práctica una especie de contabilidad por partida doble. Así decían los unos: lo que sólo es ley no me obliga, pues no es deber; y los otros: lo que sólo es deber

no me obliga, pues no es ley. Conforme al concepto del derecho se configura también la idea del Estado. Estado es «una asociación de personas bajo leyes jurídicas». Al igual que el derecho, el Estado es sólo una institución externa. Por la fuerza se sojuzga la fuerza que pueda surgir, para así crear un campo de acción a la libertad de los individuos. Por eso se da aquí también la división tripartita de los poderes. El Estado no posee ya ningún contenido ideológico positivo. Su mecanismo consiste en el antagonismo de las fuerzas. Sólo tiene vigor el precepto negativo: No dañar a nadie. Fuera de esto, libertad absoluta. Tal es el ideal del liberalismo. Todo esto resulta bien pobre, comparado con la antigua concepción del Estado como la gran organización de la moralidad. Pero de la disgregación espiritual de los tiempos modernos no se podía esperar otra cosa. Sin embargo, también en Kant asoma cierta concepción moral del Estado. En efecto, el fin de

la historia universal ha de ser crear la mejor constitución del Estado, una liga de naciones con vistas a la paz perpetua, para conseguir lo cual no sólo hace falta civilización, sino también cultura, y a la cultura pertenece en primera línea la moral.

c) Crítica del juicio

En la crítica de la razón pura había sido objeto de estudio el conocimiento, en la crítica de la razón práctica la voluntad, y en la crítica del juicio aparece por fin el sentimiento. En el sentimiento (placer o desplacer) descubre Kant una relación con el fin, por lo cual el fin constituye el tema propio de su crítica del juicio. El fin puede ser subjetivo, si es establecido por el hombre, y objetivo, si se da en la naturaleza misma. Así distingue Kant dos facultades del juicio, una estética y otra teleológica. En ambos casos se

considera el mundo desde el punto de vista de la libertad, puesto que el concepto de fin incluye un concepto de voluntad, una toma de posición en función de agrado y desagrado.

La facultad estética de juzgar se ocupa de lo bello y de lo sublime. Kant ejerció aquí fuerte influjo en el clasicismo alemán, principalmente en Goethe y Schiller. Según él, en el arte se trata de la consideración de las formas puras. Si la percepción de una forma ya en cuanto tal es apropiada —en el ser apropiado estriba la referencia al fin— para provocar placer en el que la contempla y para «gustar» como bella, en la aprobación que se expresa por «me gusta» hay un enjuiciamiento estético. El enjuiciamiento no es simplemente un juicio conceptual, por tanto una aserción, sino una toma de posición. Pero este gusto y esta aprobación estética no tienen nada que ver con lo agradable. Tampoco con lo moral, pues lo moralmente bueno se aprecia y respeta.

Tampoco se identifica con lo deseado, pues el deseo es un mero querer poseer. El placer estético es, por el contrario, una aprobación «desinteresada» y además una aprobación del contenido objetivo interno de las formas que se nos presentan. Por eso define Kant: «Bello es lo que sin concepto se reconoce como objeto de un agrado necesario».

El *juicio teleológico* tiene como campo propio el fin en la naturaleza y sobre todo en el reino de lo orgánico. En un organismo las partes reciben su sentido por su relación al todo. Cada parte existe por el todo y consiguientemente por las otras partes. El organismo es por consiguiente el modelo de una conexión de finalidad. Ni siquiera una hierbecilla, dice Kant, se puede comprender mecánicamente sin idea alguna de finalidad. Ahora bien, una vez que se ha observado el fin en lo orgánico, es comprensible que se extienda a la naturaleza total y que todo en el mundo se refiera a

una totalidad y a un fin supremo. A este todo con un sentido habrá luego que subordinar el mecanismo y su determinación causal. Y no sólo esto: la idea del fin exige además la idea de un ser supremo, inteligente, que establezca fines. ¿Se convierte así la teleología en teología? Sí y no. En efecto, inmediatamente surge el pensar crítico de Kant. El fin no se halla entre sus categorías. No es un concepto constitutivo, sino regulativo. Es sólo una idea, a la que no corresponde una intuición. ¿Por qué no? ¿Es que no vemos las relaciones de finalidad? No, sólo mirarnos las cosas como si tuvieran finalidad, y no podemos menos de hacerlo así, pero el plan mismo que late mucho más remoto en la mente arquetípica (*intellectus archetypus*), eso no lo vemos. Si fuera tan conocido como lo son nuestras finalidades subjetivas que nosotros mismos nos proponemos, entonces también el fin de la naturaleza sería claro en sí mismo. Pero no sucede así, y por tanto hay que limitarse al «como

si» y a la idea como ficción regulativa.

Con esto surge una *aporía* que acompaña desde un principio a la filosofía de Kant. El fin es una idea; igualmente la libertad, la inmortalidad, Dios. Todo es una consideración «como si», pero no ha de ser sólo ficción, ha de haber algún fundamento. A la idea de nuestra mente responde, pues, algo fuera de ella; no precisamente una intuición proporcionada, pero sí ciertamente algo real, algo en sí. Pero esto «en sí» no es conocible según Kant. Si ello es así, no debería Kant invocarlo. Ni siquiera debería hacerlo en la doctrina de las categorías. Pero si Kant quiere invocarlo, como realmente lo hace, debería, como hacía la antigua metafísica, preocuparse de mostrar cómo es posible invocarlo así. Si su nueva metafísica pretende ser trascendental y quiere destacar las eternas funciones *a priori* con que el espíritu aborda la realidad del mundo, entonces no puede hablar de la cosa en sí como de una

incógnita *x* y luego volver a enfrentarlo al espíritu como siendo algo; al hacerlo corre peligro de nadar entre dos aguas sin conceder a la sensibilidad lo que a la sensibilidad corresponde ni al espíritu lo que es propio del espíritu. ¿O es que todo lo que se dice de las cosas, de las substancias, de los seres, es sólo una pantalla, una metáfora o símbolo del espíritu, único que es todo lo que existe, único que existe con su dialéctica, su lenguaje y sus palabras, de modo que fuera de él no existe nada, sino sólo lo que él engendra? Éste será el problema del idealismo germano comenzando por Fichte.

2. Fichte: Idealismo subjetivo

Kant fue sólo «tres cuartos de cabeza», dijo Fichte (1762-1814), porque no pensó hasta el fin su gran concepción del poder creador del espíritu humano; dejó todavía subsistir a la cosa en sí, le permitió enviar estímulos a la facultad de representación y puso al espíritu en dependencia de ella. Kant fue todavía poco crítico y demasiado dogmático. Sus categorías siguen siendo formas trascendentes del ser y no pura espontaneidad de la mente. Con ello pierde el espíritu su libertad. En definitiva sólo existen dos filosofías, el dogmatismo y el idealismo. Sólo este último hace al hombre completamente libre. No es posible pronunciar una decisión teorética entre ambas filosofías. No es posible demostrar o refutar un punto de vista o el otro. En último término, todo depende de la acción personal. «De la clase de filosofía que uno elige depende la clase de hombre que uno es». Fichte

quería ser libre; por eso optó por el idealismo de la acción. El espíritu cuenta en Fichte mucho más que en Kant. En éste era todavía algo así como un demiurgo platónico, que de la materia preyacente modela un mundo. En Fichte es lo que el Dios de la Biblia; crea un mundo de la nada, puesto que sólo existe el yo del espíritu. Mediante este yo surge el mundo.

El cómo del origen del ser lo muestra Fichte en su *teoría de la ciencia*; en efecto, la ciencia tiene el mismo origen que el ser. En otro tiempo la filosofía ponía en la sensibilidad el comienzo del conocer y del saber. De fuera venían las representaciones, con ellas enlazaba el pensamiento y con éste a su vez la razón. Ello significaba, para Fichte, que el hombre dependía de algo y perdía su libertad. Por eso Fichte cambia de táctica. Según él, a la conciencia le basta mirarse a sí misma y recapacitar sobre los presupuestos de su propia posibilidad. Lo primero

con que uno topa es la propia «yoidad», el puro yo, conforme al «Yo pienso» de la apercepción trascendental de Kant. Con esto puede ya el hombre decir: Yo soy yo (tesis). Pero como un yo no se puede pensar sin un no-yo, de la misma manera que no se puede pensar una izquierda sin una derecha, tenemos ya frente a nosotros lo que luego podrá venir a ser mundo (antítesis). Y como ambas cosas, posición y contra-posición, han tenido lugar en nosotros mismos, los dos pasos están desde un principio reunidos en un tercero: en la supresión de la contradicción y en la unidad de un yo superior (síntesis). Este *triple paso dialéctico* se convertirá, en el idealismo alemán, en un esquema de pensamiento indispensable para pasar, tanto en el pensar como en el ser, del uno al múltiple, al mismo tiempo que lo múltiple, la diversidad, se resuelve en una unidad, establecida, en último término, en la conciencia o en el espíritu. Decimos en el pensar y en el ser, puesto

que eliminando una inconsecuencia de Kant y dando la última mano a su pensamiento, se cree haber visto que esta dualidad es sólo aparente y que en el fondo mismo sólo se expresa una cosa: la dialéctica del espíritu, que aparece ora como pensar, ora como ser.

En Fichte se ahonda todavía más en este mismo espíritu, al que se reconoce como acción efectiva. Así la teoría de la ciencia se convierte en él en teoría de la moral. Su dialéctica no es análisis de ideas, como, por ejemplo, en Platón, sino acción progresiva. El «En el principio era el Logos» lo traduce él por «En el principio era la acción». La misma posición del yo es ya acción, causalidad y realidad. Y todo lo real, la naturaleza toda es acción nuestra; más exactamente: es nuestro deber, pues la acción es a su vez acción pura, voluntad pura. Ya en la ética de Kant nada era bueno en el mundo sino la pura voluntad, y así también en Kant la voluntad era creadora. En Fichte esta

creatividad se aplica no sólo a la ética, sino a la totalidad del ser. Todo ser, toda realidad son ser y realidad sólo por nuestra acción y nuestra fe en el deber. El puro saber, tal como lo enfocaba Descartes, podría dudar de todo. Ninguna intuición, ninguna percepción, ningún ser podría subsistir. Todo en el mundo podría en definitiva ser un sueño. Sólo nuestra voluntad y su fe en el deber crean un fundamento sobre el que se sustentan nuestro saber del mundo y con ello la realidad misma del mundo. Pero al mismo tiempo en la pura voluntad reconocemos que esta realidad no es la sensible, espacial y temporal. Ésta existe pero es algo de primer plano que se debe superar. En efecto, una realidad que sólo es materia y se limita a colmar el espacio, un mundo en el que uno se instala cómodamente, dominando la naturaleza y convirtiendo la tierra en un paraíso, sería después de todo, piensa Fichte, indigna del hombre. Nacer para llevar una buena vida y luego morir después

de procrear hijos que a su vez se sienten felices, pero deben también morir, y así indefinidamente, sería un embrutecimiento sin sentido. Procede más bien dar a la existencia sensible una forma superior, elevándola a una existencia suprasensible, que es más que pura materia, poder y goce, y que reside en lo eterno y divino. Y no sólo en ultratumba, sino ya desde ahora esta existencia superior debe convertir al hombre en hombre verdadero, eterno, divino. Sobre todo en sus primeros tiempos, pero todavía en el Fichte maduro, lo divino nace del recto obrar: la religión es exclusivamente moral, la revelación es pura fe racional en el sentido kantiano, Dios es, todavía más que en Kant, mero pensamiento humano, tesis que valió a Fichte la acusación de ateísmo.

Sin embargo, en los *últimos años de Fichte*, precisamente en su pensar de lo suprasensible, en el concepto del deber como voz de Dios, así como en el concepto de lo divino como amor de Dios en

sentido del evangelio de san Juan, se echa de ver que junto al yo hay un no-yo realmente trascendente, que en un principio se nos da a conocer a través de nuestro yo, pero que en su modo diferente de ser es eso superior que necesitamos si queremos ser perfectamente «yo». «Todo lo superior y elevado debe querer insertarse a su manera, en la actualidad inmediata, y quien verdaderamente vive de aquello superior, vive también en esta realidad».

3. Schelling: Idealismo objetivo

Fichte había dicho que sólo hay dos filosofías posibles, el dogmatismo, que admite cosas en sí, y el idealismo, para el que sólo existen contenidos de conciencia. Entre ambas había que elegir.

Schelling (1775-1854) no elige, sino que sostiene los dos puntos de vista. Ve cómo el sujeto exige el objeto, pero no un objeto engendrado por el sujeto, sino un objeto real, y cómo, viceversa, debe haber un camino que lleve del objeto al sujeto, pues todo lo que carece de conciencia tiende a hacerse consciente.

> Nuestro corazón no se satisface con la simple vida del espíritu. Hay algo en nosotros que reclama una realidad esencial […], y como el artista no descansa en la idea de su obra, sino sólo cuando ha llegado a la realización corporeizada, y todo el que está inflamado por un ideal quiere plasmarlo o hallarlo en forma corporalmente visible, así la meta de todo anhelo es la perfecta traducción corpórea, como destello y copia de la perfecta forma espiritual.

Pero resplandor de lo espiritual es también la naturaleza, como también la conciencia. Por eso Schelling se mantiene idealista, pero idealista objetivo, dado que desde un principio hace que la conciencia se rija por algo que no es puesto por ella. A la acción del yo subjetivo de Fichte contrapone la naturaleza, a la religión dentro de los límites de la mera razón, la religión positiva, a la idea racionalista de Dios, el Dios que avanza por la historia, el Dios del mito y de su revelación histórica. Pero también Schelling está dominado por una secreta tendencia a reducirlo todo, incluso la revelación y la historia, en último término a un saber superior, casi gnóstico.

La filosofía de Schelling toma cuerpo a consecuencia de su ruptura con Fichte. En su *filosofía de la naturaleza* ésta no es ya producto del yo operante, no es ya mero objeto del deber. La naturaleza existe más bien anteriormente, es algo que tiene consistencia, algo de una riqueza

infinita, y precisamente esta riqueza demuestra su objetividad y su ser otra cosa que el yo. Aquí no sólo podemos obrar, sino que debemos también admirarnos, aprender, enriquecernos. Pero la mayor realización de Schelling en su filosofía de la naturaleza no fue quizás esta ruptura con el idealismo subjetivo, sino su convicción de que la naturaleza está llena de *vida*. Kant, en su doctrina de las categorías, carecía de órgano para la naturaleza viva. Esta doctrina de las categorías era una visión matemática y mecanicista de la naturaleza. En su crítica del juicio introduce Kant la idea del fin, pero lo hace —restringiendo nuevamente la idea— porque sólo a ésta es dado ser un principio regulativo. En cambio, en Schelling la vida y el alma son principios ónticos constitutivos de la naturaleza. Y además en su última profundidad descubre Schelling también el espíritu.

> La llamada naturaleza no es por consiguiente otra cosa que inteligencia inmadura, por lo cual en sus fenómenos asoma ya, todavía inconsciente, el carácter inteligente. Pero la meta suprema […] la alcanza la naturaleza sólo mediante la última y suprema reflexión sobre sí, que no es otra cosa sino el hombre o, más en general, eso que llamamos razón; en efecto, por ésta vuelve la naturaleza plenamente a sí misma, y resulta claro que en su origen la naturaleza es idéntica con lo que conocemos en nosotros como inteligencia y consciente.

La naturaleza es ahora, como la planta arquetípica de Goethe, «una forma impresa, que se configura viviendo». En el terreno de tal filosofía de la naturaleza se puede decir con toda razón: «Ahora todo tiende a superarse con audacia

divina; el agua, infructuosa, quiere reverdecer, y todo polvillo se cubre de vida». La naturaleza es, pues, vida, alma; en definitiva, un camino hacia el espíritu. Y viceversa, también desde el espíritu se puede llegar a la naturaleza. Schelling siguió este camino en su *Filosofía trascendental*, el paralelo de su filosofía de la naturaleza, mostrando ahora, análogamente a Fichte, cómo desde el sujeto se hace visible el objeto, desde el espíritu la naturaleza en forma de realidad. Pero no surgen como posiciones del yo, sino que se descubren como una correlación en el sentido y en el fondo del espíritu, del mismo modo que en el fondo de la naturaleza había hallado Schelling el espíritu como su contrapartida.

De lo dicho resulta ya que la naturaleza y el espíritu son idénticos en el fondo. Que la naturaleza es, en el fondo, espíritu, y el espíritu es, en el fondo, naturaleza, constituye el tema de la *Filosofía de la identidad* de Schelling. El sujeto

es objeto, la realidad es idealidad, la naturaleza es espíritu visible, el espíritu es naturaleza invisible: tal es ahora el lema. ¿No nos hallamos otra vez con el primer Fichte? ¿No asoma aquí una tentativa más atrevida de identificación, la coincidencia de todo lo múltiple con el uno, el absoluto, es decir, del mundo con Dios? Schelling se dio cuenta del peligro y quiso evitar una identificación que eliminara la alteridad, el ser de otra manera. Pero su intento de hacer que resultara visible lo idéntico en lo no idéntico sin acogerse a una dialéctica que borrara todos los claros contornos lógicos era demasiado forzado y no podía menos de naufragar en lo incomprensible.

Para el Schelling de la filosofía de la naturaleza, como para el de la filosofía trascendental, era el mundo una obra de arte divina. En su *Filosofía del arte* hizo consistir lo bello en que lo infinito desciende en forma visible a lo finito, convirtiéndose lo finito en símbolo de

lo infinito, en una unidad de cuerpo y alma, de naturaleza y espíritu, de ley y libertad, de individualidad y vigencia universal. Exactamente esto era también para él el mundo. En cierto modo se trasluce siempre aquí la doctrina de las ideas platónicas.

Este optimismo fue cediendo más y más a partir de su época de Wurzburgo. En su *Filosofía de la libertad* y de la historia aparecen ahora cada vez más elementos irracionales: una voluntad oscura y desconcertante; una individualidad que no quiere encajar en el todo y resulta incomprensible; una absurdidad que acompaña a la historia en su camino; una maldad que, cual abismo sin fondo, ensombrece incluso el fundamento de todas las cosas, a Dios, y que como una caída original es culpable de todos los trastornos del mundo. Pero a través de todas las vicisitudes y calamidades ha de purificarse todo, y la historia del mundo y Dios llegarán a ser lo que deben ser, el triunfo de la luz

sobre las tinieblas. La *filosofía positiva* había de tener en cuenta lo individual, factual, puramente histórico, no racional. Había de aportar lo nuevo que Schelling, frente al idealismo corriente, quería ahora destacar, porque ahora lo concreto había de ser más poderoso que lo universal y conceptual.

De hecho también ahora pugna Schelling por lo universal con su fuerza que todo lo ilumina. Pero lo busca con un saber que con razón se ha llamado gnóstico y que la posteridad se ha negado a seguir. Schelling se perdió en lo inmensurable, como el espíritu de Fausto.

Sin embargo, en un principio tuvo Schelling gran resonancia, principalmente entre los *románticos*, como G. Carus, Franz von Baader, Federico Schleiermacher, Fr. H. Jacobi y otros, hombres todos a quienes el sentimiento, la intuición, la tradición y la fe les atraían más que el mero pensar conceptual. En cierto modo parece ser que este espíritu era una manifestación de la

época, pues también en Francia se acusan corrientes análogas, por ejemplo, en Bonald, Bautain, Bonetty, Ventura y Lamennais.

4. Hegel: Idealismo absoluto

En Hegel (1770-1831) alcanza su punto culminante el idealismo alemán. Con una universalidad asombrosa del saber, una auténtica profundidad metafísica y una potencia de pensamiento singularmente radical, trata Hegel de presentar la totalidad del ser como una realidad espiritual y una creación del espíritu. El *Logos* no era sólo «al principio», sino que «siempre es», lo crea todo y lo es todo, sin dejarse turbar por la materia, ni por lo individual ni por la libertad. Pero hay más. No es sólo que nosotros conozcamos la soberanía del

Logos: el *Logos* mismo conoce en nuestro conocer. La filosofía de Hegel es un idealismo absoluto, un panlogismo, el desarrollo de la historia del *Logos* en la naturaleza y en todas las fases de la historia del mundo, a fin de que pasando por todo esto lleguemos a él y veamos lo que es él en su totalidad. Hegel se siente a sí mismo como el coronamiento de todas las tentativas de considerar al mundo *sub specie aeterni* (bajo el aspecto de lo eterno), desde la idea del *Logos* de Heraclito, pasando por Platón, Aristóteles, san Agustín y la alta edad media, hasta la fórmula de Spinoza *Deus sive substantia sive natura*. Hegel quiere ser todo esto y al mismo tiempo nada de ello, pues en su camino va desapareciendo cada una de estas etapas y sólo el todo constituye todavía la verdad.

a) El punto de partida

La filosofía de Hegel tiene su punto de partida allí donde Kant se había detenido prematuramente, en la cosa en sí, en el objeto, el material de las formas *a priori*. Hegel reconoce que las formas del objeto del conocimiento quedan a merced de la espontaneidad del espíritu. Pero inmediatamente pregunta: Un objeto así entendido ¿es realmente objeto? Y responde: Aunque nos pertenezcan las categorías, no se sigue de ello que sean algo exclusivamente nuestro y no a la vez estructura de los objetos mismos. Si Kant ve sólo uno de los lados, eso es «un idealismo insubstancial que no se cuida del contenido». Y sin embargo no se puede renunciar a éste, puesto que es una vieja creencia de la humanidad que la verdad consiste en pensar lo que es en sí y como es en sí. Como en su amigo Schelling, se abre aquí una brecha hacia la objetividad, pero no a la objetividad subjetivista de Fichte ni a la realista del dogmatismo. En el primer caso no sería una

auténtica objetividad y en el segundo se habría acabado con la espontaneidad. Por esto sólo queda una salida, a saber, que el pensar del hombre, cuando es verdad y toca el ser, sea el pensar mismo del espíritu cósmico, que al pensar las cosas las crea (cosa que ya había dicho Kant), y en el que coinciden pensar, verdad y ser.

> La idea, al discernirse a sí misma en ambos fenómenos (espíritu y naturaleza), los determina como manifestaciones suyas (de la razón que se sabe a sí misma), y en ella se da conjuntamente el doble hecho de que la naturaleza de la cosa, el concepto, es lo que avanza y se desarrolla, y este movimiento es igualmente la actividad del conocer; la idea que es de suyo eterna, se actúa, se engendra y se goza como espíritu absoluto.

Con esto ha desembocado Hegel en el idealismo absoluto. Por esto también «todo lo racional es real y todo lo real es racional». El idealismo de Kant había sido crítico y no se había aventurado hasta el espíritu arquetípico (*intellectus archetypus*). Hegel hace metafísica a pesar de esta crítica kantiana, y la hace con singular audacia; en efecto, no sólo contempla lo absoluto tal como está en acción, sino que está convencido de que lo absoluto está en acción en él mismo. Esto se hace palmario en la filosofía. Según Hegel, el filósofo es Dios mismo.

b) Dialéctica

Todo depende aquí de que se libere uno de la antigua metafísica y de sus elucubraciones sobre la cosa en sí, como también de la nueva metafísica de Kant y de sus formas trascendentales, y se haga la

tentativa de comprender el ser, los seres y las formas del pensamiento como movimiento del espíritu o del concepto. Sólo existe este espíritu y su movimiento. Su ley, que ha de explicar todo en la naturaleza y en la historia, es la dialéctica, es decir, el triple paso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis, que ya habíamos encontrado en Fichte. La ontología y la filosofía trascendental se convierten ahora en dialéctica. Sin embargo, su secreto no es ese célebre paso triple —que sólo significa la realización técnica—, sino la doctrina de que el ser no es nada, puesto que todo está en movimiento y todo lo estable o permanente no es sino un momento de este movimiento eterno. De la misma manera se podría decir que esto es otro. Diríase que quedan en suspenso los principios de identidad y de contradicción. Muchos no quieren seguirle en esto porque para ellos un «esto» es precisamente algo fijo, estable, posiblemente una substancia. Pero Hegel muestra en su

Fenomenología del espíritu que este presunto «esto» sólo es algo substancialmente estable para un pensar acrítico, pero que si se examina más atentamente se resuelve en un sinnúmero de aspectos y puntos de vista. Cada cual lo mira de una manera, lo mira con diferentes medios y al describirlo sólo destaca algo, formando con ello una imagen. Si quisiéramos verlo como es en realidad, deberíamos pensar juntamente todas las condiciones de que depende en su historia y deberíamos también pensar lo que ha de manar de él en sucesiones infinitas. Ahora bien, esto quiere decir que la verdad acerca de un «esto» es el todo. En tanto no lo poseamos, debemos por lo menos darnos cuenta de que el espíritu tiene su historia y se transforma, y de cómo por razón de su historia debe, si quiere ser justo, volver inmediatamente a negar la realidad de lo que había sentado, pues esto sólo vive de la gracia y de la mediación del otro, y esto otro igualmente, y así sin interrupción.

¿Hasta dónde? Hasta ningún sitio, pues sólo el movimiento del espíritu «es». Bertrand Russell observa agudamente que si Hegel tuviera razón, no habría palabra que pudiera tener sentido, pues de antemano deberíamos conocer el sentido de todas las demás palabras que se habían de presuponer para su comprensión. Si quisiéramos comprender el sentido de la frase: Juan es el padre de Jaime, deberíamos saber quién es Juan y quién es Jaime. Mas para saber esto habría que conocer todas sus características. Éstas implican a su vez otras condiciones y presupuestos, personas, cosas, países, acontecimientos históricos, situaciones sociales, etc. Así pues, antes de poder decir quién es Juan deberíamos dar cuenta del universo entero y así no hablaríamos de Juan, sino del universo. En efecto, la verdad es para Hegel el todo. Esta objeción plantea importantes interrogantes: ¿Existe realmente para Hegel algo individual, conoce límites entre lo que es diverso, como también, por

ejemplo, entre Dios y el mundo, entre el individuo y el Estado?, ¿existe libertad, decisión personal, etc.? Pero dejemos esto a un lado por el momento, para descubrir primero los trasfondos de la dialéctica hegeliana y para enfocar lo que verdaderamente pretende Hegel.

c) La patria espiritual de Hegel

La dialéctica está basada en una determinada forma de pensar. En esto podemos reconocer la patria espiritual de Hegel. A este pensar se le ha llamado el *pensar organológico*. En efecto, en la vida orgánica hay nacimiento (tesis) y sepultura (antítesis); nacimiento y sepultura = vida (síntesis). Ahora bien, Hegel aprendió en la Biblia este modo de pensar. Aquí tenemos la filosofía de los contrarios, que son elevados a una síntesis superior: «Si el grano de trigo no cae a la tierra y

muere, se queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto». Principalmente en el Evangelio de san Juan halló Hegel lo que vino a ser tan característico de él, la identificación de Dios, espíritu, verdad, vida, camino. El *Logos* del Evangelio de san Juan es «en el principio», es Dios; por él fue hecho todo; es la luz del mundo, viene al mundo, se reviste de carne para que todos los que crean en él sean hijos de Dios. Todo esto dice también Hegel de su idea. También ésta es «en el principio», es espíritu, es Dios, se reviste de carne en la naturaleza, «sale de sí», es luz y vida del mundo y, recogiendo en sí al mundo entero, lo hace retornar a Dios. A la edad de 25 años comienza Hegel a escribir una vida de Jesús. Comienza con esta frase: «La razón pura, incapaz de la menor vacilación, es la divinidad misma». Cuando a los 42 años se apresta a elaborar su sistema y escribe su *Ciencia de la lógica*, pone en la introducción con caracteres subrayados esta definición de la

lógica:

> La lógica, por tanto, se ha de entender como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como es en sí, sin involucro. Podemos, pues, decir que este contenido es la representación de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.

El momento en que Hegel entró en el movimiento filosófico del tiempo lo designa como el viernes santo filosófico. Vio que su quehacer era resucitar a Dios a nueva vida. La presunta prueba kantiana de la imposibilidad de toda metafísica y sobre todo las antiguas pruebas de la existencia de Dios, habían desterrado de la filosofía a Dios como objeto del saber. Ahora Dios sólo podía ser objeto de la creencia o, según

Schleiermacher, del sentimiento. Hegel se opone estrictamente a esto. Él, antes que Nietzsche, escribe la frase: «Dios ha muerto». Pero, prosigue, es propio de la naturaleza de Dios morir y volver a la vida. Este Dios vivo es el que quiere demostrar en su sistema. Es el alma del universo y la vida de su vida. Y esta «vida» constituye el clima del pensar hegeliano. Partiendo de aquí se le debe abordar, y esto es muy importante para comprenderlo, puesto que también existe algo *individual* en Hegel; en él existen ambas cosas, lo individual y lo general, ya que la vida es la síntesis de ambos. Al individualista se le escapa la realidad lo mismo que al totalista, porque tanto el uno como el otro hipostasían sólo un aspecto. Pero la realidad se escaparía aun en el caso en que se tomaran estáticamente los dos lados a la vez, pues los conceptos deben mantenerse fluidos, como también en la vida está todo en movimiento. Pero también un flujo concebido como puro flujo y sólo

flujo sería falso, pues el concepto de flujo es irrealizable, si no existe algo estático. Y así sólo se da el intercambio de ambos, es decir, la síntesis, la vida. Por eso existen también límites, un esto y un lo otro, aunque sea para ser negados y superados inmediatamente. En este pensar a partir de la vida hay también libertad, porque la vida es «forma», que se configura «viva», constituyendo siempre algo distinto, pero preservando, sin embargo, la forma. En realidad, el concepto de forma, que constituye la idea platónica, incluía ya siempre junto al uno el múltiple: Todo quiere ser como la idea, pero no es la idea (está por tanto libre de ella) y, sin embargo, la es también (pues tiene parte en ella), por lo cual también en la libertad tiene una ley. Ni tampoco Dios es reemplazado por el mundo, sino que debe pensarse a través de todo el ser y acontecer de éste, para que no se reduzca a un concepto rígido, evacuado. ¿No dijo también el Cusano que Dios es lo que se

debe nombrar con todos los nombres, lo *omninominabile*? Por lo demás, Hegel quiso también reconocer el cristianismo en su forma histórica sin resolverlo en mera religión racional, a pesar de su «elevación» a filosofía, como lo propia y definitivamente verdadero.

d) «Ardid de la idea»

Hegel, en sus grandes obras sobre la filosofía de la historia universal, del derecho, de la religión, en su fenomenología del espíritu y en su lógica, que quiere ser ontología, metafísica y teología, presentó una dialéctica del ser y de los seres, de la naturaleza y de la historia, del derecho y del Estado, del bien y del mal, de lo finito y de lo infinito, en lo cual mostró su gran arte de captar todas las diferenciaciones y matices de lo diverso y de lo múltiple en los estratos de la naturaleza y

en las épocas de la historia, y de descubrir la acción de lo universal en lo particular, caracterizando esta acción como ardid de la idea que mira más lejos y es capaz —precisamente con su ardid— de volver a reunirlo todo bajo la unidad, pues tiene la habilidad de convertir el mal en bien y de orientar hacia el todo lo que era puro egoísmo personal. Lo que le interesaba era esto:

> Reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la substancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente; pues lo racional, que es sinónimo de la idea, manifestándose en su actividad exterior, aparece con una riqueza infinita de formas, fenómenos y modulaciones, y recubre su núcleo con la abigarrada corteza en la que mora primeramente la conciencia y en la que penetra por fin el concepto, para hallar el pulso interior y sentirlo también palpitar

todavía en las formas más externas.

Por eso la identidad de lo no idéntico, que buscaba Hegel, no debía ser —y así lo reprochó a Schelling— un concepto vacío y abstracto, «que no expresa lo que en él se contiene», sino un universal, que es una riqueza no sólo potencial, sino actual. Por eso, porque pensaba en lo más hondo, le agradaba lo más vivo.

La *cuestión crítica* que se puede dirigir a Hegel es si no pagó su audacia a un precio demasiado alto, pues con el «es» de su aserción procede con una libertad que resulta veleidosa, que vive de la anfibología de los conceptos y puede llegar hasta la sofisticación. En las aserciones: El ser no es nada, el ser es apariencia, el ser es devenir, esto es otro, etc., «es» significa cada vez una cosa distinta. ¿Ocurre a menudo, en la dialéctica, que Hegel avanza sólo porque sin comprometerse cambia bajo mano su punto de

vista, no concreta y evita el pronunciarse claramente? El hecho de que el marxismo del siglo pasado, con su maleable dialéctica periodística, pudiera referirse a Hegel, da ciertamente que pensar. Hay algo en Hegel que puede dar pie para construir una dialéctica sofística y hasta nihilista, sobre todo si sólo se destaca de él el mecanismo dialéctico, si se practica la negación por la negación, la crítica por la crítica, echando en olvido el espíritu total de su filosofía, o tachándolo sin más de idealista y reaccionario. Por eso importa tanto tener siempre presente cuál era la patria espiritual de Hegel y cuál su verdadero empeño. Si no se hace así, la apelación a Hegel es puro engaño y apariencia dialéctica.

e) Ecos

Grandes han sido los ecos y las repercusiones

de Hegel. Aquí nos limitaremos a notar su influjo en la filosofía de la religión, en la doctrina social y en la filosofía de la historia.

Como en todos los terrenos, también en la filosofía de la *religión* redujo Hegel a unidad diversidades y contrastes. Quien no le siguiera totalmente podía quedar estancado en aspectos parciales. En sus exposiciones sobre Dios, el cristianismo y la religión podía destacarse lo propio y original de Hegel viniendo así a darle una interpretación teística. Pero también se podía subrayar la absorción de la religión en la filosofía, dando entonces a Hegel un sentido panteísta. Por otra parte, si se acentuaba todavía más lo espacial y temporal como si en definitiva todo se realizase en este ámbito, no viendo ya en Dios más que un nombre vacío, se podía acabar en una interpretación atea. Así surgió una derecha hegeliana, que pensaba en sentido conservador (Gabler, Hinrichs, Göschel, Bauer), y una

izquierda hegeliana que se deslizó hasta el materialismo (el tardío Bauer, David Friedrich Strauss, Feuerbach, Marx, Engels).

En la *doctrina social* se echó inmediatamente mano de la doctrina de la transmisión de lo uno por lo otro y así no sólo los conceptos, sino hasta toda «verdad», filosofía, religión, derecho, etc., todo, en una palabra, se hizo depender de las diferentes situaciones sociales. El resultado fue que los marxistas volvieron a Hegel del revés, convirtiendo todo lo ideal en epifenómeno de las condiciones de producción. Ya Alexander Herzen había declarado: Hegel es el álgebra de la revolución, pues la filosofía del perpetuo devenir y de la mutación en lo contrario parecía creada a este objeto. Pero hasta los filósofos áulicos del Estado prusiano se remitían a Hegel: en efecto, ¿no había dicho también el filósofo que el Estado es la marcha de Dios en el mundo, la «realidad de la idea moral»? Estas gentes no dudaban en absoluto

de que eran ellos mismos los aludidos. Y si acaso en sí mismos descubrían alguna divergencia de la marcha de Dios por el mundo, podían de nuevo consolarse leyendo en Hegel:

> Cada Estado, sobre todo si es uno de los más desarrollados de nuestro tiempo, contiene en sí los momentos esenciales de su existencia […]. El Estado es una obra de arte, está situado en el mundo y por tanto en la esfera de lo arbitrario, de lo casual y del error; una mala conducta puede desfigurarlo en diferentes sentidos, pero el hombre malo, el criminal, un enfermo o un contrahecho no deja todavía de ser un hombre vivo. Lo afirmativo, la vida, existe a pesar de la deficiencia, y con esto afirmativo hay que habérselas aquí.

Una vez más vemos aquí lo escurridizo y

equívoco de las palabras de Hegel.

En la *ciencia histórica* influyó Hegel en toda una serie de grandes historiadores de la filosofía, como A. Schwegler, Joh. Ed. Erdmann, K. Fischer, Ed. Zeller, así como en la consideración filosófica total de la historia del mundo, principalmente en la aplicación del método de morfología de la cultura por O. Spengler, B. Croce, A. J. Toynbee, K. Jaspers.

5. Herbart y Schopenhauer: Últimos acentos del idealismo

a) Herbart

J. Fr. Herbart (1776-1841) se halla todavía cronológicamente en plena época idealista y sin embargo en él se anuncia ya claramente el ocaso de esta filosofía. Él mismo se designa todavía como kantiano, pero kantiano del año 1828. El tiempo ha corrido entre tanto. La crítica de Kant se hace ahora más a fondo que en el idealismo alemán. Ya no se avanza «en la línea de Kant», sino que se ataca al idealismo en su raíz. Lo real, captado y aprehendido sólo en la representación, según Kant, vuelve a mirarse en su realidad y a constituirse en objeto del conocimiento. Acaso se diga que quien así hable no ha comprendido bien a Kant. Pero Herbart lo había entendido muy bien, y su actitud muestra que precisamente la posición trascendentalista de Kant no es tan lisa como se figuran los kantianos adictos corrientes. Herbart es una prueba de ello y además es un signo de los tiempos. Así sólo podemos aludir a lo que dijo Herbart sobre lo real y las cosas reales, sobre el

yo, el alma y lo bello. Destaquemos también su importancia para la psicología y la pedagogía, terrenos en los que, principalmente a través de W. Rein, su influjo llegó hasta las más remotas escuelas de aldea. También en O. Willmann se hace notar su influencia.

En forma realista piensan también B. Bolzano (1781-1848), el filósofo de las matemáticas, el cual dice a propósito de Kant que «él no comprendió ni admitió nunca que juicios sintéticos *a priori* se puedan obtener por intuición», como también (mucho más tarde, aunque de la misma corriente) Fr. Brentano (1838-1917), que ha ejercido notable influjo en la llamada escuela austríaca, en Marty, Meinong, Stumpf y, a través de ellos, también en Husserl.

b) Schopenhauer

A. Schopenhauer (1788-1860) fue enemigo declarado de «Hegel y su banda». Le atacaba en todos los tonos, sin exceptuar el insulto. También a Kant criticó violentamente, sobre todo en sus fundamentos de la moral. Por otra parte, no poco de Kant pervive todavía en Schopenhauer. Por esta razón se le puede aún incluir en el complejo espiritual del idealismo alemán. La obra principal de Schopenhauer tiene por título *El mundo como voluntad y como representación* (1819). En cuanto el mundo es representación, camina Schopenhauer del lado de Kant, pero en cuanto es voluntad, está en oposición con él.

El *mundo es representación* por lo que se refiere a su manifestación, a su superficie. La doctrina de Kant de que el mundo es representación subjetiva mía está fuera de discusión para Schopenhauer. Quien se haya percatado de esto habrá alcanzado el sentido filosófico. Entonces sabe ya que no conoce sol ni

tierra, sino sólo un ojo que ve un sol, una mano que siente una tierra, que por tanto el mundo en cuanto manifestación no es en definitiva más que el conjunto de sus representaciones. De todos modos, Schopenhauer no concibe ya el mundo del fenómeno bajo las doce categorías kantianas. En su lugar se sitúa una nueva forma de asociación de las representaciones, el principio de razón suficiente que se aplica en cuádruple sentido, como fundamento lógico de la asociación del juicio, como fundamento ontológico en conexiones matemáticas, como motivación en la esfera de lo psíquico y como causalidad eficiente en las cosas de la naturaleza. Pero en todas estas formas de asociación de representaciones se mantiene en vigor la idea kantiana de la determinación estrictamente necesaria, incluso en la esfera de la vida anímica del hombre. Schopenhauer fue uno de los más decididos adversarios del libre albedrío.

El *mundo es voluntad* en cuanto a las cosas en

sí. Schopenhauer acepta la división kantiana en fenómeno y cosa en sí, pero opina que nosotros no nos limitamos a conocer el fenómeno, sino que también nos es accesible el núcleo interno del mundo, las cosas en sí. Nos es posible vivirlas. Por medio de nuestra voluntad nos ponemos en contacto con el mundo de las cosas en sí y esta vivencia es más intensa que la intuición y representación sensible en el conocimiento. «Los últimos secretos fundamentales los lleva el hombre en su propio interior y éste le es accesible en la forma más inmediata». De esta manera conocemos en primer lugar nuestra propia voluntad: en el anhelar, esperar, amar, odiar, oponerse, huir, entristecerse, sufrir, conocer, pensar, representarse; y luego, mediante generalización y extensión, también el todo del mundo. En todos los fenómenos late voluntad, que constituye lo más íntimo de todos ellos, desde la gravedad hasta la conciencia humana. Las fuerzas naturales,

gravitación, fuerza centrífuga y centrípeta, polaridad, magnetismo, afinidad química, el crecimiento de las plantas, su tendencia hacia la luz, el instinto de conservación y demás instintos de los animales, todo esto es voluntad. En el hombre despierta la voluntad bajo la forma de conciencia de sí —en Hegel es la idea— y ahora se muestra, muy diversamente que en Hegel, que la voluntad es ciega. No es espíritu, carece de sentido, es pura codicia y ansia de poder.

Tal voluntad tiene necesariamente que sufrir. De ahí que la filosofía de Schopenhauer se convierta en *pesimismo*. En un espacio y en un tiempo infinitos se ve el hombre proyectado como magnitud finita sin un cuándo ni un dónde absolutos. Está siempre abandonado y amenazado, su marcha es un caer contenido, su vida es una muerte diferida. Abandonado a sí mismo, sin otra certidumbre que la de su precariedad, los cuidados le persiguen en todas partes. Esta vida es un

negocio cuyos beneficios no compensan los gastos. El mundo entero es una tragicomedia. Pero el verdadero absurdo consiste en que a pesar de todo quiere existir. Schopenhauer se revuelve furioso contra el optimismo de Leibniz y contra la doctrina del sentido del mundo de Hegel, y cree incluso poder hablar en nombre del cristianismo, pues éste, al igual que el budismo, había reconocido la nulidad de la existencia terrestre. Ciertamente con esto simplificó Schopenhauer notablemente las cosas, como en general todo su pesimismo es una simplificación un tanto barata. A lo sumo Schopenhauer puede mostrar que en el mundo abundan el absurdo y el dolor, pero no que todo sea absurdo y que toda la vida sea sólo dolor. Esto lo presupone él sin ningún género de prueba. También Schelling vio la voluntad ciega y el abismo en el fondo mismo del mundo, pero su doctrina de la voluntad no desembocó en el pesimismo, sino que, pensando mucho más

sabiamente, hizo de la lucha entre la luz y las tinieblas un triunfo de la luz, ya que, como había dicho antes Leibniz, el poder del bien es infinito, mientras que el poder del demonio es limitado. Y así ve también el cristianismo lo limitado y el sufrimiento en el tiempo, pero a la postre elimina toda limitación en la infinidad de la bondad divina.

En todo caso Schopenhauer cree —y éste es su remedio contra el pesimismo— que hay que llegar a una negación del mundo y de la voluntad o, más exactamente, a una *negación de la individuación*, pues con la singularización y el egoísmo que de ella proviene se disocia la voluntad y se convierte en voluntad desgraciada, «que clava los dientes en su propia carne sin percatarse de que con esto sólo se lastima a sí misma». Dado que el espacio y el tiempo son el principio de individuación, la negación de la voluntad debe ser una negación del mundo. Esta negación se logra sumiéndose en el

nirvana con la renuncia a todos los deseos hasta la pérdida de la conciencia del yo. Un camino para esto nos indica la mística budista o, como él cree, la mística cristiana, por ejemplo, en el maestro Eckhart; otro camino nos señala el arte con su contemplación desinteresada, cosa de que ya había hablado Kant y que, según Schopenhauer, había sido también el fin de la idea platónica y de la antigua vida contemplativa, cuya sabiduría habría consistido en elevarse por encima del espacio y del tiempo y de su singularización para contemplar lo universal, al uno en sí.

Las ideas de Schopenhauer sobre la filosofía del *arte* son interesantes en muchos aspectos, sobre todo por su profundidad metafísica. Según él la esencia del arte se manifiesta en su forma más pura en el genio.

> Genialidad no es otra cosa sino la más perfecta objetividad […]. La capacidad de

> comportarse puramente como contemplador, de perderse en la contemplación y de sustraer el conocimiento al servicio de la vida, a la que sirve originariamente, es decir, perder completamente de vista su interés, su querer, sus fines y así despojarse totalmente por un tiempo de la propia personalidad para no quedar sino como puro sujeto conociente, como claro ojo del mundo.

Pero la plena liberación de la individualidad es quehacer propio de la *ética*. Conforme al punto de partida pesimista, viene a ser una moral de conmiseración que nos ordena morir a nosotros mismos para que con sentimientos de nirvana budista seamos una cosa con todo lo demás y en cada uno veamos un hermano (*tat twam asi* = ése eres tú). Schopenhauer opuso esta ética material y

empírica de sentimiento a la ética de la razón y de la ley de Kant, haciendo algunas buenas observaciones críticas sobre Kant, pero desfigurando notablemente su presunto formalismo. En efecto, Schopenhauer suele deformar lo que rechaza para combatirlo luego con éxito, método que, por lo demás, no es raro en la historia de la filosofía.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Nota preliminar

Hacia fines del primer tercio del siglo XIX se produjo un cambio de dirección que suele designarse como el colapso del idealismo germano. El idealismo alemán desde Kant, pese a todas las discrepancias de detalle, había elevado una audaz y orgullosa construcción espiritual que era homogénea y única en la historia. Ahora: esta construcción se desploma de repente, y nadie quiere ya volver a saber de ella. En su lugar se erigieron numerosas cabañas filosóficas, fundando ora una, ora otra escuela filosófica con una voluntad tenaz y consciente de originalidad. Pero, en comparación con aquellos grandes arquitectos, eran ahora simples albañiles los que ponían manos a la obra. Además, no poco material de construcción lo sacaron precisamente de las ruinas

del pasado. De todos modos, tampoco ellos hicieron mala labor, y quien en la audacia y en la construcción especulativa vea también la posibilidad de mayores errores, podrá preferir incluso el nuevo camino, modesto, pero a la vez más seguro. Estos fundadores son muy numerosos y resulta difícil destacar brevemente lo decisivo en cada caso.

CAPÍTULO PRIMERO

DEL SIGLO XIX AL SIGLO XX

1. El materialismo: La revolución secular

El materialismo que dominó a mediados del siglo XIX suele ser despachado en pocas palabras en las historias de la filosofía. Para los filósofos de profesión era demasiado poco filosófico, poco científico, demasiado trivial y hasta plebeyo. Hoy día nos percatamos de que constituyó la verdadera revolución de la época y de que forma la pesada herencia que nos ha sido transmitida, para dominar la cual se requieren cada vez mayores esfuerzos,

por repulsiva que pueda ser a la filosofía científica esa filosofía popular. Aunque propiamente la cuestión debiera ser ésta: ¿Cómo puede la teoría materialista impresionar a círculos tan amplios y cómo la superación de la misma —una superación tan sólida que resulte irrebatible y tan sencilla y clara que esté al alcance incluso del hombre corriente— puede ser un problema eminentemente filosófico? En efecto, el filósofo no sólo decae cuando se hace demasiado popular, sino también cuando se vuelve demasiado enrevesado. A continuación distinguimos el materialismo dialéctico de la izquierda hegeliana del llamado materialismo de las ciencias.

a) El materialismo de la izquierda hegeliana

La izquierda hegeliana tuvo la habilidad de

convertir en materialismo el idealismo de Hegel. De la gran síntesis del maestro se extrajeron complejos parciales y se hizo de ellos algo absoluto. Era mala filosofía, si llegaba a ser filosofía, pues, más que el riguroso pensar científico, interesaban el periodismo, la política y la propaganda. Desde luego, hay que ver en ellos un pensar filosófico, pero considerarlos como filósofos o atribuirles un sistema coherente sería un éxito de su propaganda entre los capitalistas, que a ellos mismos les hubiera hecho reír. No consideran la filosofía como algo primario, conocimiento de la verdad por la verdad misma, sino como algo sólo secundario; medio para un fin. Desde este punto de vista hay que entender todo lo que dicen o escriben. Incluso un concepto tan central como el de materialismo es más bien símbolo de su intención política y lema eficacísimo contra sus adversarios políticos, que principio filosófico objetivamente fundado. Este

materialismo es sólo lucha de clases, y sólo para eso necesita el arma del pensamiento. Lo mismo sucedía con el materialismo de la Ilustración francesa, que influyó sobre estas gentes más que Hegel, aun cuando se expresan como si su materialismo fuera mejor que aquel materialismo vulgar de la Ilustración. Pero esto es pura bravata.

El más filósofo de todos ellos es quizá Ludwig Feuerbach (1804-1872). Envió su tesis doctoral a Hegel, pero a la vez le dice que hay que destronar la «personalidad» del Dios cristiano. Más tarde se expresa todavía con más claridad, habla del «absurdo del absoluto» y se opone a que la realidad sea puesta por la idea, que el concepto transmita la realidad, y afirma que sólo se pueden ver cosas sensibles, puesto que el espíritu recibe la forma del cuerpo, ya que «el hombre es lo que come». Al principio no están Dios o el ser, sino el dato sensible, como han enseñado siempre el sensualismo y el materialismo. Y si se quiere

hablar de un ser divino, éste es el hombre mismo, al que hay que ayudar en su desamparo. Para eso está también el Estado, que es la «suma de toda realidad» y la «providencia del hombre». Feuerbach fue el precursor de Marx.

Según Karl Marx (1818-1883), lo primero en este mundo es la realidad material, no la idea, como había afirmado Hegel. La materia es la realidad decisiva, mientras que todo lo ideal, moralidad, derecho, religión, cultura son sólo manifestación consiguiente, epifenómeno de la materia. Puesto que Marx retiene todavía la dialéctica, sigue siendo hegeliano, pero, dado su materialismo, un hegeliano al revés, como él mismo decía. De todos modos, su materialismo aporta algo nuevo, en comparación con Feuerbach. En efecto, su materialismo pretende ser práctico. Lo que importa es no ya mostrar el mundo cómo es, sino cómo debe ser. Según él, Feuerbach y los demás neohegelianos se habían detenido en el

mundo efectivo, limitándose a interpretarlo de otra manera, a saber, en forma materialista, en lugar de modificarlo. No habían observado que también lo sensible es producto de la actividad humana. Frente al mundo el hombre no es sólo receptivo. Feuerbach había dicho que el hombre es lo que come. Marx dice que sólo los burgueses satisfechos piensan así; en realidad todo es ya producto histórico de la actividad humana común, incluso la manzana que uno come. Con mayor razón la percepción sensible será algo establecido por nosotros. Y todavía más los grandes complejos intelectuales. Todos ellos dependen de los presupuestos materiales de determinadas condiciones sociales y, más exactamente, de las condiciones de la producción. Del molino de mano depende la sociedad feudal; del molino a vapor la de los industriales y capitalistas; siempre con la correspondiente superestructura intelectual, de modo que la ciencia histórica, la filosofía, la

religión, el arte, la cultura pierden su autonomía para convertirse en meros epifenómenos que reflejan los presupuestos materiales. Por eso no podemos considerar al mundo como es en sí.

> El modo de mirar las cosas no está libre de prejuicios. Parte de presupuestos reales, que no abandona un solo momento […]. Esos presupuestos son los hombres […] en su proceso evolutivo real bajo determinadas condiciones. En cuanto se presenta este proceso vital activo, cesa la historia de ser un agregado de factores muertos, como sucede entre los empiristas abstractos, o una reacción imaginada de sujetos imaginados, como entre los idealistas.

Con esto vino a ser Marx el padre del materialismo histórico. Y al mismo tiempo un

eterno revolucionario. El apoyo filosófico se lo presta Hegel: con su doctrina del perpetuo devenir y de la perpetua reversión de los contrarios. Sin embargo, en forma poco consecuente, cesa el perpetuo devenir una vez que se ha logrado la sociedad sin clases, una vez que el capitalismo y el proletariado, estos dos distanciamientos de los hombres, quedan superados y el hombre vuelve a hallarse a sí mismo en un nuevo estado paradisíaco. Una vez más se ve aquí que no es la filosofía la que da el tono, sino una oportunidad y situación política eventual. Salta a la vista que todo esto conduce al ateísmo. De lo contrario habría que negar al hombre, o éste esperaría en Dios en lugar de ayudarse él mismo. Por esto la religión es el «opio del pueblo». Y ¿qué decir de una filosofía del ser, es decir, de lo que aquí se llama materialismo dialéctico? Tal filosofía del ser se sigue afirmando dogmáticamente. Pero si bien se mira, no hay ya filosofía alguna del ser,

puesto que lo que ha de valer como ser depende de los presupuestos humanos, es decir, de las «posiciones» activas y prácticas. Por esta razón todo esto se llamaría más exactamente nominalismo, si se quiere dialéctico, o también decretalismo, pues con ello se expresaría lo que realmente sucede.

Friedrich Engels (1820-1895) colaboró tan estrechamente con Marx que es difícil separarlos. Parece, sin embargo, que Engels siguió más bien la presunta filosofía del ser, el materialismo dialéctico, y Marx, en cambio, el materialismo histórico.

La verdadera autoridad del materialismo de la izquierda hegeliana vino a ser a la postre Lenin (1870-1924). Considera a Marx y Engels como una unidad, se adhiere estrechamente a ellos y afirma ser representante del marxismo ortodoxo. Su criticismo empírico combate el presunto individualismo subjetivista de Mach y Avenarius y

de sus adeptos rusos. Frente a ellos defiende la «objetividad» y establece la equivalencia: objetivo = efectividad = realidad = materia. Este su «realismo» es un realismo ingenuo, pues Lenin cree que la descripción científica de la realidad es una reproducción a modo de copia. La profesión de realismo de Lenin suscitó en algunos realistas de otras proveniencias una mirada medio de asombro, medio de elogio. Pero en los *Cuadernos filosóficos* el concepto de materia se hace problemático. Aquí piensa Lenin que lo que pasa por ser «materia» es quizá algo que, más que percibirse sensiblemente, se piensa, y que acaso sea producto de una larga elaboración mental. Por esto se ha querido distinguir en él un concepto físico y otro filosófico de materia. Por este último se entiende la materia como lo extenso, perceptible por los sentidos, como la habían considerado los materialistas de la Ilustración; por el primero se entendería la materia como lo

indeterminado en relación con nuestro conocimiento, lo que ya había entendido por materia Aristóteles, a quien también se refiere Lenin, cosa que una vez más le granjeó una mirada elogiosa por parte de otros realistas ingenuos. La verdad es que en estas reflexiones de Lenin late un peligro mortal para el concepto oficial de materia del materialismo dialéctico, pues la «materia» acaso sea sólo meta y producto de funciones espirituales (!). De ahí que en los países soviéticos sólo se puede hablar de los *Cuadernos filosóficos* bajo severa vigilancia del partido. Mas ¿por qué estos temores? De hecho esto es sólo lo que Marx había tenido en vista, al sostener un materialismo práctico y al pretender que la sensibilidad, que ha de percibir lo extenso, depende de «posiciones» humanas que provienen de las condiciones de la producción. Parece que la cuestión puede tocarse bajo el título de cierto condicionamiento sociológico del concepto de

materia; de este modo todo vuelve a parar en el pragmatismo y en los tópicos de la lucha de clases. En realidad el materialismo, según Lenin, debía ser siempre práctico: «Marx y Engels fueron en filosofía desde el principio hasta el fin hombres de partido», escribe sin pestañear. Y todavía se habla de «ciencia» en el mundo del materialismo dialéctico… Con todo, fuera de la zona roja se cubre el marxismo con una especie de capa científica y el mundo libre es lo bastante insensato para no arrancársela.

El último resumen autorizado del marxismo-leninismo procede de Stalin (1879-1953). Se trata de una sucinta exposición del materialismo histórico y dialéctico escrita en un principio para la historia del partido, que luego se imprimió separadamente y se repartió con profusión entre el pueblo. Stalin define tres cosas: la dialéctica, el concepto del materialismo dialéctico como filosofía del ser, y el del mismo como filosofía de

la historia. Por dialéctica se entiende: La naturaleza es un todo, todas las cosas están ligadas entre sí orgánicamente y han de ser entendidas partiendo de esta conexión. Todo se halla en constante evolución de lo inferior a lo superior, de lo más sencillo a lo más complejo, en lo cual insignificantes y ocultas modificaciones cuantitativas acaban por conducir a modificaciones cualitativas, que luego salen a la luz repentinamente conforme a la ley de las contradiciones internas que exige siempre la conversión en lo contrario según el avance tricotómico de Hegel. Viene luego el materialismo dialéctico La realidad no es idea o conciencia, sino sólo materia, que procede conforme a leyes propias determinables por el método dialéctico. Ser es lo mismo que materia. Conciencia es sólo algo secundario, derivado. «El pensamiento es un producto de la materia, que en su evolución ha alcanzado un alto grado de perfección; es un

producto del cerebro», de modo que «el pensamiento no se puede separar de la materia sin incurrir en un craso error». Con esto Stalin, sin darse cuenta, sacrificó el pensamiento dialéctico fundamental. La materia que él describe es la materia física del materialismo vulgar. Que el pensamiento no se puede separar de la materia y que el pensamiento sea un producto de la materia y en particular del cerebro, esto lo habían repetido siempre los antiguos materialistas desde Hobbes hasta Holbach. Stalin habla exactamente en su lenguaje. En efecto, la dialéctica no describe las leyes de la materia, sino que da leyes a la materia, puesto que la dialéctica es normatividad intelectual y en este sentido es lógicamente anterior a la materia. Si la materia misma tiene sus leyes, son éstas las leyes mecánicas. Por lo demás, esto lo había visto ya la filosofía soviética, pero luego (1931 y 1947) volvió a prohibirse por orden superior, pues debía mantenerse la consigna,

glorificada en el ínterin, del materialismo dialéctico. El punto de partida para superar el primitivo materialismo físico en función de presupuestos humanos, sociales u otros, que habíamos observado en Marx y Lenin, se perdió de nuevo con Stalin. Pero también para Marx y Lenin el momento ideológico y propagandístico de la palabra «materia», procedente de la Ilustración francesa, había venido a ser más fuerte que la carga filosófica de este concepto. Lógicamente basa Stalin la filosofía de la historia en la filosofía del ser, haciendo brotar el materialismo histórico del dialéctico:

> El materialismo histórico es la extensión de los axiomas del materialismo dialéctico a la investigación de la vida social […] y a la historia de la sociedad […]. Así pues, la clave para la investigación de las leyes de la historia social no se debe buscar en las

> cabezas de los hombres […] sino en la forma de producción […] en la economía de la sociedad.

Pero ¿no había ya dicho Marx contra Feuerbach: el hombre es lo que come, pero la misma producción de una manzana es ya una posición de la voluntad humana? ¿No es entonces el espíritu anterior a la materia? ¿Y no son, podríamos seguir preguntando nosotros, la tabla de multiplicar y las leyes (principio de identidad, principio de contradicción) y conceptos fundamentales de la lógica (identidad, diversidad, igualdad, unidad, etc.), anteriores a todo lo material? ¿No necesitamos de esto aunque no sea más que para poder descubrir materia y poder ocuparnos con ella? Hay todavía más cosas que son anteriores, pero la tabla de multiplicar y la lógica bastan para reducir al absurdo la tesis del materialismo de que todo pensar es producto de la

materia. Para concluir podemos notar que aquí no tiene eficacia la dialéctica, que en Marx y Lenin sólo suena a modo de tentativa para quedar por fin liquidada en Stalin; que por otra parte el materialismo vulgar de la Ilustración francesa ejerció más influjo que la herencia de Hegel, al que sólo por abuso puede referirse el marxismo.

b) El materialismo de las ciencias naturales

Los hombres de la izquierda hegeliana hallaron notable apoyo en el materialismo de las ciencias naturales. Con este término designamos un materialismo que durante el siglo XIX se manifestó fuera de la izquierda hegeliana y con frecuencia fue procesado por hombres de ciencia en el campo de las ciencias de la naturaleza. Si el científico no reflexiona sobre la peculiaridad de su materia, por

ejemplo, sobre presupuestos implícitos, suposiciones, restricciones del ángulo visual, etcétera, corre fácilmente el peligro de tomar por la realidad entera un aspecto parcial, a saber, el estudio del mundo de los fenómenos físicos y de sus conexiones causales, y de decir sin más ni más: Ser es igual a corporeidad. Hoy día se conocen estos límites, pero en el siglo XIX no se conocían, por lo menos en un grupo de escritores muy leídos. K. Vogt se cuenta entre éstos, con sus *Cartas fisiológicas* (1845) y su escrito polémico sobre *La fe del carbonero y la ciencia* (1854); también J. Moleschott con su *Ciclo de la vida* (1852), Ludwig Büchner con *Energía y materia* (1855), H. Czolbe con su *Nueva exposición del sensualismo* (1855). Para ellos el mundo no es otra cosa que energía y materia. Si se quiere hablar de Dios, este mundo corpóreo es ya lo divino, y si se quiere hablar de espíritu y alma, éstos consisten en una función de la materia, más

exactamente del cerebro. En todo caso el espíritu no es algo especial. Todos ellos hablan también de la inteligencia o de la razón como algo distinto de la percepción sensible; pero esta diferencia es sólo gradual, no esencial. El concepto de materia se toma en una acepción sumamente ingenua. Materia es lo que se puede percibir directamente por los sentidos. Que en este conocimiento sensible puedan intervenir posiciones humanas es algo a que no alcanza su crítica. El materialismo es un sensualismo corriente, ingenuo. También en el materialismo dialéctico domina a fin de cuentas este sensualismo. Así pues, ambas clases de materialismo tienen una actitud monística. No debemos dejarnos ilusionar por palabras como «nuevas cualidades», «estratos superiores», etc. Sólo se llega a un pluralismo admitiendo que las formas superiores no proceden automáticamente —ya sea mecánica o dialécticamente— de algo preexistente, sino en cierto modo vienen «de

fuera», como Aristóteles, con una exacta visión del todo, lo había formulado en forma tan concisa y expresiva.

Este monismo se manifiesta con claridad aún mayor en una segunda oleada de materialismo con E. Haeckel (1834-1919) y W. Ostwald (1853-1932). El primero propagó en Alemania el darwinismo, dándole a la vez una forma más radical. C. Darwin (1809-1882), en su obra *Sobre el origen de las especies por selección natural* (1858), había quebrantado la opinión hasta entonces corriente de la fijeza de las especies (pluralismo polifilético) sosteniendo que todas ellas procedían de una única célula primordial (evolución monofilética). En su gran obra sobre *La descendencia del hombre y la selección en relación con el sexo* (1871), Darwin había incluido al hombre en la evolución. Sin embargo, admitía que en un principio los organismos primigenios habían surgido por creación divina.

Para Haeckel, por el contrario, el mundo eterno, la vida brota por sí misma (generación espontánea), las diferentes especies surgen también por sí mismas, es decir, mecánicamente; otro tanto sucede con el hombre. Sus antepasados inmediatos eran los primates. De entonces data el tópico: «El hombre viene del mono». Si se hubiera obrado en forma más crítica y precisa, se hubiera podido establecer una distinción: quizá proceda el hombre, en cuanto al cuerpo, del reino animal, pero ¿qué decir del espíritu? Aquí se hubiera podido ser más cauto. Pero no fue así. No se tardó en operar el tránsito del animal al espíritu, porque a la postre la posición monista establecía identidad entre cuerpo y espíritu. La teoría de Haeckel ofuscó a innumerables gentes. Sus teorías se divulgaron sobre todo en reuniones marxistas. Al morir Haeckel, escribió el «Vorwärts», órgano del partido socialdemócrata alemán: «Lo que fue Voltaire para la revolución francesa constituye

también la gloria de Haeckel: fue quien preparó el camino a la revolución alemana». En el marxismo soviético tiene todavía hoy su doctrina el rango de «ciencia». En la era nacionalsocialista halló Haeckel dos continuadores, no ya rojos, sino pardos, en E. Bergmann y H. Dingler, que trataron de realizar lo que él no había logrado (como ellos mismos reconocen), a saber, demostrar la encarnación espiritual, o sea el paso del alma animal al alma humana. Este paso se realizó en el interior del continente asiático, en vastas estepas que descienden de altas montañas y «se continúan luego en las regiones nórdicas». Todas estas gentes son de la misma categoría, desde Lamettrie hasta Haeckel y Bergmann. El color es lo de menos.

2. Kierkegaard: Revolución cristiana

La transformación que persigue Marx en la vida política, la intenta Kierkegaard (1813-1855) en la vida cristiana. Su objetivo es eliminar lo viejo, anticuado y bastardo e invitar a una existencia cristiana renovada. Muy temprano surge ya en el pensamiento de Kierkegaard un motivo que se mantendrá durante toda su vida: No teoría, sino acción, no objetividad neutral, sino decisión del propio yo. No vale la pena saber todo lo posible con el solo fin de hacer ostentación de saber. Lo que importa es reconocer la verdad, incorporársela y regular a su tenor la existencia.

> Lo que me hacía falta era llevar una vida perfectamente humana, no una vida de puro conocimiento, hasta llegar a cimentar mis reflexiones intelectuales sobre algo […]

> tan hondo como las más profundas raíces de mi existencia, por las que estoy, por decirlo así, inserto en lo divino, y aferrarme a ello aun cuando el mundo entero se derrumbe.

De aquí surge la exigencia de *existir*. Existencia no quiere decir todavía lo que hoy entiende el existencialismo, pero es como su preparación, y así no pocas veces se vuelve a recurrir hoy a Kierkegaard. Éste entiende por existencia lo inédito e intransferible del yo y de sus decisiones. En este sentido, dice, está el hombre tan solo que de poco le sirven teorías, leyes, conceptos en que encasillar su acción, como pretendía Hegel al elevar todo lo singular a unidades superiores. «Todo lo que sea hablar de una unidad superior que une en síntesis a los contrarios absolutos es un atentado metafísico contra la ética». Un segundo paso que está en

conexión con el precedente es el valor para dar el salto a la paradoja. «La historia de la vida individual avanza en un movimiento de situación a situación. Cada una de estas situaciones se establece mediante un salto». Si no hay teorías ni conceptos que nos muestren de antemano el camino, no queda más solución que el salto. Pero con ello se presenta necesariamente la libertad, y con ella la angustia y la nada. Estos conceptos los encontramos hoy a cada paso en los existencialistas, pero Kierkegaard los dirige contra Hegel, quien —a su parecer— no alcanzaba lo individual, aun cuando pretendía perseguirlo, sino que quedaba estancado en lo abstracto, puesto que en él el concepto era tan abstracto como en Schelling. De ahí que Kierkegaard exija lo paradójico en contraposición con lo racional. En realidad hacía ya tiempo que se había comprendido lo individual como algo «inefable». Esto inefable o indecible había querido decirlo

Hegel, pero sólo había comprendido y dicho algo universal. Y una vez que nos encontramos ya ante la paradoja, surge necesariamente un nuevo elemento, la *fe*. Kierkegaard desarrolló un concepto de veras extremado de la fe: La fe en Dios es una obediencia que exige dejar a un lado todos los conceptos humanos. Paradoja no es sólo lo que resulta difícil de comprender, sino lo que, humanamente hablando, es del todo incomprensible. Kierkegaard lo describió en concreto en su análisis del sacrificio de Abraham. Otra vez se vuelve contra Hegel, que había racionalizado completamente la religión, es decir, la había elevado a filosofía o, según Kierkegaard, la había eliminado.

En estas circunstancias se comprende que Kierkegaard tuviera mucho que decir contra la burocratización y la estatificación de la religión y de la Iglesia contemporánea de su país, la *iglesia oficial* protestante danesa, con la que acabó por

romper. Reclamaba un cristianismo completamente nuevo:

> Sacerdotes con poder de disociar a la masa y de hacer de ella hombres, individuos; sacerdotes sin muchas pretensiones de estudio y a nada menos aplicados que a mandar; sacerdotes poderosos en palabras, a ser posible, pero que no lo sean menos en callar y en tolerar; sacerdotes conocedores del corazón humano, pero no menos maestros en abstenerse de juicios y anatemas; sacerdotes que sepan usar de su autoridad temperándola con el arte del desprendimiento y desinterés; sacerdotes preparados, educados y formados para obedecer y para sufrir, de modo que sepan aliviar, exhortar, edificar, conmover, pero también rendir —no con la fuerza, no, todo antes que eso; sino obligar con la propia

> obediencia— y sobre todo que sepan soportar con paciencia todas las malas maneras del enfermo sin alterarse […], pues el linaje de los hombres está enfermo, espiritualmente enfermo, y enfermo de muerte.

Si se consultan los escritos ascéticos de la Iglesia misma, cerciorándose en las fuentes de lo que la Iglesia exige a la fe y a sus sacerdotes, se observa que Kierkegaard no dice nada nuevo, sino que su novedad está en una dialéctica rebuscada y en una forma estética y literaria cultivada y diferenciada hasta la esquizofrenia. De todos modos, logró así sacudir el sopor y todavía hoy se siente su influjo principalmente en la teología dialéctica y en la filosofía existencial.

3. Federico Nietzsche: Transmutación de todos los valores

Nietzsche (1844-1900) es el tercer gran pensador revolucionario del siglo XIX. Como Marx y Kierkegaard, también él se percata de la decadencia del mundo cristiano burgués y se lanza hacia nuevos horizontes. En todo caso parece ser que no se ocupó nunca con Marx; en cuanto a Kierkegaard, le conoció demasiado tarde. Por lo demás, el primero le hubiera parecido demasiado plebeyo y el segundo demasiado cristiano. Así se siente como el gran solitario, como el más radical de todos los pensadores, como representante de una época de transición.

> Algún día se asociará a mi nombre el recuerdo de algo enorme, de una crisis

> como no ha habido igual en la tierra […]. Yo contradigo como nunca se había contradicho […]. Cuando la verdad entre en conflicto con la mentira de miles de años experimentaremos sacudimientos, una convulsión de temblor de tierra, una dislocación de montes y valles cual no se han soñado nunca.

Pero no llegó la sangre al río En todo ello había mucho de tramoya. Heidegger dirá de Nietzsche que todavía pertenece a la antigua metafísica, que no era el nihilista que pretendía ser y que por fin con él, con Heidegger, sale a la luz lo nuevo, lo olvidado, lo desfigurado, el ser mismo. ¿Será esto quizá el fruto de la autocrucifixión filosófica de Nietzsche, el temblor de tierra, que, si todavía no trajo algo completamente nuevo, por lo menos lo anunciaba?

a) Evolución de Nietzsche

En sus primeros tiempos lucha Nietzsche por un nuevo ideal de cultura, el tipo heroico-estético del hombre, cuyo prototipo creía ver él en la época trágica de los griegos anteriores a Sócrates, concretamente en Heraclito, Teognis y Ésquilo. A esta tendencia pertenecen los escritos *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* (1871), las conferencias sobre el *Futuro de nuestros centros de educación* (1870-1872) y las *Meditaciones inactuales* (1873-1876), sobre David Friedrich Strauss, Schopenhauer como educador, utilidad e inconvenientes de la historia para la vida y Ricardo Wagner en Bayreuth. Como se ve ya por los títulos, en esta época estuvo Nietzsche fuertemente influido por la filosofía de Schopenhauer y por el ideal wagneriano de cultura. Tanto más dolorosa fue luego la

separación de Wagner. En el segundo período (1878-1882) da Nietzsche un súbito salto a una forma teorética de vida, se hace «científico», liberado de prejuicios, un puro crítico y positivista. Suenan en él los acentos tradicionales contra la metafísica, el elogio del libre pensamiento, la adhesión a la ley natural y a la determinación causal. Nos parece estar oyendo a un «ilustrado» francés. Ahora se ha convertido en lo que antes había anatematizado: un intelectual y un socrático. *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882) son de esa época. Pero no tardan en oírse de nuevo los motivos de los primeros tiempos, ahora radicalizados en la «voluntad de poder». Este lema domina el tercer período, el de *Zarathustra* (1883-1885), de *Más allá del bien y del mal* (1886), de *Genealogía de la moral* (1887) y de los libros póstumos, que se editaron con el título de *Voluntad de poder* e *Inocencia del ser*, aunque

no sea cierto que los escritos inéditos fueran el material preparado para una obra que debiera titularse *Voluntad de poder*. Éste título venía a ser, de todos modos, como la cifra de los nuevos valores que Nietzsche postulaba. El superhombre sería su creador, Zarathustra su anunciador, Dioniso su símbolo. Su contrario es el Crucificado. En los últimos escritos de este período se anuncia ya claramente la obnubilación mental que se acercaba.

b) Contra la moral y en favor de la vida

Nietzsche gustaba de llamarse «inmoralista» y de tronar contra la moral. Quería estar más allá del bien y del mal. Esto gusta a muchos. Pero de hecho Nietzsche no es inmoralista sin más ni más; lo que hace es rechazar la moral tradicional, idealista,

eudemonista, cristiana y burguesa alemana, para establecer en su lugar una nueva: la moral de la vida. La transmutación de todos los valores es su divisa, y la vida su objetivo. En este sentido toda la filosofía de Nietzsche fue filosofía moral. Ahora bien: ¿Qué entiende Nietzsche por vida? Con esto empieza a ponerse la cosa difícil para Nietzsche, al menos si no nos contentamos con oír sus palabras, sino que además queremos pensarlas. Por lo pronto sólo es clara su respuesta negativa: Vida no es felicidad, como habían proclamado los «buenos ingleses» con su ética eudemonística. Pero entonces ¿qué es vida? Y aquí comienza una verdadera carrera de relevos, en la que se transmite no una antorcha, sino una tarea. Ninguna de las divisas en que se cifra la resuelve, sino que vuelve a plantearse tras de cada nueva formulación. Vida es voluntad de poder, reza la primera declaración. En miles de formas se repite lo mismo. Pero ¿qué es voluntad de poder? Existe,

en efecto, también el poder malo. ¿De qué poder se trata, pues? Respuesta: Del de los señores, de los distinguidos, de los nobles, de los grandes hombres, de los fuertes. Lo que corrientemente pasa por moral es la rebelión de los esclavos, de los débiles, de los pocos favorecidos en la vida. Sólo éstos han elevado el amor, la compasión, la bondad a la categoría de valores y han considerado como malos a los fuertes. Su moral no es, por tanto, sino resentimiento frente a los poderosos y sanos. Pero si luego preguntamos a Nietzsche: ¿Consiste el señorío en algo meramente físico y biológico, en la vida corporal, en la fuerza muscular?, resulta que tampoco quiere esto, por lo cual echa por delante otro nuevo concepto. Este concepto es el del superhombre. El superhombre es más que cualquier otra cosa.

> ¿Se malogró el hombre? ¡Ánimo, adelante!
> Llevo en mi corazón al superhombre, él es

> para mí lo primero y lo único, no el hombre, no el prójimo, no el más pobre, no el compasivo, no el mejor […]. Dios ha muerto, ahora queremos que viva el superhombre.

¿Pero en qué consiste el superhombre?, pues no basta sólo la palabra. Es de creer que lo propio del superhombre es algo que lo coloca por encima de los señores y de los nobles. Respuesta: El dará la ley a la tierra. Pregunta: ¿Qué ley? Respuesta: Se crearán nuevos valores. Pregunta: ¿Qué valores? Lo que sigue es un constante hurtar el cuerpo a la pregunta. No aparece ninguna tabla de valores con nuevo contenido, por la que pueda regirse un hombre, sino que machaconamente se repite y se describe a este superhombre, encomiando su raza, encareciendo su vida, ponderando qué exuberancia de fuerza, de belleza y valentía, de cultura y de maneras posee, cómo no

tiene necesidad del imperativo de la virtud, pues puede permitirse todos los lujos espirituales, está más allá del bien y del mal, un invernadero para plantas raras, etc. Todo esto son marcos sin cuadro. Quien gusta de oír palabras, está bien servido, pero quien busca ideas queda desilusionado. Queda aún otro término, a saber, el «eterno retorno», que quiere decir lo mismo que «inocencia del ser» o *amor fati*. Con esto se ha esfumado ya todo concepto de valor, sólo queda la nuda existencia. «Se ha alejado de las cosas la oposición, se ha salvado la unicidad en todo acaecer». Ahora todo es fatalidad.

> Mi fórmula de la grandeza del hombre es *amor fati*: que no se codicie otra cosa, ni delante ni detrás, ni por toda la eternidad. No contentarse con sobrellevar lo inestable, y menos todavía disimularlo —todo idealismo es embuste ante lo

ineludible—, sino ¡amarlo!

Si así fuera, carecería completamente de sentido hablar de valores. También el superhombre carece de sentido, puesto que es un concepto de valor. Y hasta la vida misma carecería de sentido, la vida en su inocencia del ser, en su eterno retorno, que al fin y al cabo es también para Nietzsche un concepto de valor, pues tenemos que vivirla. Pero dice al mismo tiempo: Ya no existen valores, se ha eliminado la oposición, todo es igual. ¿Sabía realmente Nietzsche lo que decía? ¿Era filósofo o simplemente escritor? ¿Uno de los grandes artistas del espíritu que, como él mismo los describe, no buscan sino lo extraño y peregrino, lo que tienta y seduce? ¿Es esto quizá lo que explica su impronta en muchos espíritus sensibles, pero refractarios al pensamiento?

c) Germanismo y cristianismo

Nietzsche se desató en censuras —que llegan hasta el insulto— contra el germanismo y el cristianismo. «Tengo a honra el pasar por despreciador por excelencia de todo lo alemán […]; a dondequiera que llega Alemania, arruina la cultura […]; los alemanes no tienen idea de lo viles que son». Dichos de este estilo se podrían reunir en cantidad. Por lo regular están formulados en términos generales. Pero de hecho Nietzsche sólo se refería a los alemanes de su tiempo; una prueba más del valor de sus palabras. ¿Y qué decir de sus reproches al cristianismo? Todavía eran más fuertes: «El Dios en cruz es una maldición de la vida […]; llamo al cristianismo la gran maldición, la grande e íntima corrupción […] la gran infamia de la humanidad», etc. Como es

corriente en Nietzsche, también se pueden citar dichos en sentido contrario. Repetimos: otra prueba del valor de sus afirmaciones. Desde luego, se ha tratado también de descubrir en él un conocimiento arcano, más profundo del ser, de lo divino y del cristianismo auténtico. Su misma frase «Dios ha muerto» la interpreta Heidegger en el sentido de que Nietzsche no niega a Dios, sino que trata de buscarlo. Los epígonos suelen dar un paso más adelante. Y así, lo que en Nietzsche es por lo menos todavía interesante, en ellos resulta cursi.

d) Nietzsche en el siglo XX

La interpretación de Nietzsche dio muchos quebraderos de cabeza. Nuestra época, después de tanto hablar de interpretación, ya no sabe lo que es interpretar. Sólo quiere explicarse a sí misma, en lugar de declarar fiel y objetivamente el texto tal

cual es y tal como lo entendía el autor. Se extraen unos cuantos conceptos y se utilizan para colgar a la pobre víctima los propios vestidos. Así existe toda una serie de interpretaciones de Nietzsche. E. Bertram ha explicado a Nietzsche en sentido esteticista al estilo del «círculo de Stefan George». A. Baeumler lo preparó para uso doméstico del nacionalsocialismo. K. Jaspers hace de él un filósofo existencialista de su propia tendencia, constantemente fracasado. M. Heidegger lo utiliza como aliado para negar todo lo que hasta aquí había hallado la filosofía, que sólo eran seres, no ya el ser mismo, y por tanto sólo una desfiguración del ser. Esto y todavía mucho más se ha querido leer en Nietzsche. Y así se continuará sin duda, si no se toma la decisión de interpretar científicamente y sólo se quiere utilizar a Nietzsche como trampolín para las propias piruetas.

4. El fenomenalismo y sus variedades

Con el fenomenalismo volvemos a hallarnos en un terreno algo más firme. Se trata de apoyarse en los fenómenos perceptibles y verificables. Desde que Kant definió el conocimiento humano como intuición más pensamiento, se cree que esto basta para seguir el seguro camino de la ciencia. Se descarta la metafísica, se posterga la ética volviéndola a fundar empíricamente y se olvida completamente lo inteligible, al que Kant daba tanta importancia. En el fenomenalismo pervive sólo el Kant de la *Crítica de la razón pura*. De entre las numerosas variaciones vamos a destacar las direcciones positivista, empirista y neokantiana.

a) Positivismo francés y alemán

El padre del positivismo francés es Augusto Comte (1798-1857). Él crea ya la fórmula gráfica de esta filosofía, la fórmula del dato positivo como base segura de todo conocimiento científico. Aquí dato positivo significa: sensiblemente manifestado y sensiblemente perceptible. Sólo de esto se fía el espíritu crítico. Pero esto no lo halló el hombre como por ensalmo. Hubo una evolución que por fin acabó por descubrir este ideal. Comte distingue tres fases en la evolución del espíritu (ley de los tres estadios). La primera es la mitológico-teológica, en la que el hombre refiere el acaecer natural a superiores poderes personales (fetichismo - politeísmo - monoteísmo). La segunda fase es el período metafísico. Ahora se cuenta ya con fuerzas concebidas en abstracto, con

esencias, naturalezas internas, formas, ideas. El hombre es todavía acrítico, pues todo esto eran puras creaciones de la fantasía. Sólo en la tercera fase, el llamado período positivo, conocen los hombres cuál es la naturaleza y la función de la ciencia. Ahora se limita el hombre a lo que «se da inmediatamente». Sólo esto es ya realidad y no fantasía. La instrucción para lo sucesivo es: Se destaca de los fenómenos lo que siempre es igual (formación científica del concepto) y se estudia luego el curso regular (formación científica de la ley). Tal es el camino de la ciencia. El concepto de lo dado pretendía ser crítica consciente del conocimiento, pero no lo era. En lo presuntamente dado se incluía mucho no dado, únicamente añadido. La mera afirmación de que sólo lo que aparece es la verdadera realidad, era ya metafísica. Pero esta convicción sólo se adquirió en el neopositivismo. Comte era además partidario de una religión «positiva», con sus sacramentos,

sus fiestas y sus ceremonias. Su Dios es el *grand être*, la humanidad.

En cambio, otro notable positivista francés, Jean-Marie Guyau (1854-1888) quiere arreglarse sin religión ni metafísica. Sobre todo en ética. La ética no tiene que ver con deberes u otra clase de valores suprasensibles, sino sólo con la vida en la comunidad. Dentro de la comunidad el hombre se encuentra en una situación puramente «de hecho», por consiguiente también «más allá del bien y del mal». Se ha llamado a Guyau el Nietzsche francés. Y de hecho coincide con él en dar al concepto de vida una posición central. Con esto tuvo Guyau importancia para el moderno vitalismo, y en particular para Bergson.

También el positivismo alemán se cree en deuda con el dato sensible, la «realidad de experiencia»; se enfrenta contra la metafísica, sostiene la idea de la evolución y del progreso y quiere sustituir la religión por ciencia, arte y

sociología. Frente al ideal general de experiencia de los demás positivistas y empiristas subrayaba especialmente la crítica epistemológica. Avenarius llama a su sistema empiriocriticismo y E. Mach asegura que no quiere ofrecer más que una metodología de las ciencias naturales y una psicología del conocimiento. A esta dirección pertenecen E. Laas (1837-1885), W. Schuppe (1836-1913), R. Avenarius (1843-1896), E. Mach (1838-1916) y otros.

b) Empirismo inglés y alemán

Que el empirismo inglés pueda mantenerse todavía en el siglo XIX, es cosa que se comprende sin dificultad. Es, por decirlo así, la filosofía del sentido común. En efecto, ¿quién no querría apoyar en la experiencia el conocimiento y la ciencia? Pero el empirismo inglés se mantiene en su forma

original, tal como lo habían elaborado los siglos XVII y XVIII. Kant había querido corregirlo encauzando con sus formas *a priori* por carriles estrictamente necesarios lo que en la experiencia no pasa de ser verosímil. Pero esto no interesaba ya al empirismo del siglo XIX. Su divisa volvía a ser lisa y llanamente la realidad, lo que se puede ver y tocar y no es simple «posición» humana. Y en esto obtuvo gran éxito. Muchos filósofos, incluso de otras escuelas, se apresuraron a darle acogida asegurando que también ellos pensaban en forma realista y empírica. Es curioso que coincidan en esta creencia Mill, Spencer, los positivistas, Lenin y los neotomistas, lo cual prueba hasta dónde llegan las posibilidades de una palabra.

John Stuart Mill (1806-1873) considera como base de toda ciencia la percepción del momento. Según él esto es lo único que existe positivamente. No hay esencias objetivas, leyes intemporales,

contenidos o actividades *a priori* de la inteligencia. A la ciencia sólo incumbe elaborar el material de experiencia, pero no conforme a reglas *a priori*, sino conforme a lo que arroja esa misma experiencia, y sólo la experiencia; es decir, la ciencia debe ser inductiva. Éste es su gran lema. Sobre ello escribe una *Lógica*. Ésta tiene por objeto mostrar cómo se puede proceder partiendo de las percepciones inmediatas. En efecto, no podemos detenernos en lo particular, sino que debemos llegar a lo universal que tiene carácter de ley. Esto había sido ya un problema para Hume; lo había abordado con sus leyes de asociación. Mill quiere resolverlo con su teoría de los pasos seguros del pensamiento, principalmente con su doctrina del razonamiento científico. Por eso el subtítulo de su *Lógica* (1843) dice expresamente que Mill quiere hablar de los fundamentos de la demostración y de la investigación científica. La obra tuvo mucha importancia, sobre todo para la

metódica del experimento. Si la nueva técnica de la ciencia, tal como la diseñó Mill, llegó más lejos que Hume, es cosa que se puede dudar. La misma pregunta podemos hacernos acerca de su ética. Mill volvió a sostener cierto utilitarismo, como si nunca hubiera existido un Kant. El máximo de placer y el mínimo de dolor, tal es su regla incontrovertible.

Esta misma corriente sigue principalmente Herbert Spencer (1820-1903), el otro gran empirista del siglo XIX. Spencer es el representante de los dos lemas que este siglo asocia tan fácilmente al concepto de experiencia, a saber, la evolución y el progreso. Se entiende evolución total y progreso total. Su ética comienza ya con las amibas y lleva hasta los valores supremos, desde la mirada fiel de un perro a su amo, por ejemplo, hasta el valor de la fidelidad en sí misma. De ahí resulta incluso una filosofía de la historia. La historia es cultura y civilización, y

tiene por objeto perfeccionar la existencia del hombre. Ni una palabra ya de idealismo y de su idea de moral, de imperativo de la razón y de mundo suprasensible. Perfeccionamiento de la pura existencia, ni más ni menos. Así pues, Marx y Engels, con su ideal paradisíaco del «pasto para la gran masa», para decirlo con Nietzsche, tenían ya un terreno fértil en el empirismo de viejo y nuevo cuño, no ya sólo en el materialismo francés.

Un representante del empirismo en Alemania digno de nota es Franz Brentano (1838-1917), eminente conocedor de Aristóteles y de la escolástica. Trató de llegar a un conocimiento seguro a base del concepto de evidencia, intentando así lograr desde la experiencia lo que Kant había perseguido *a priori*. A la misma tendencia pertenece C. Stumpf (1848-1836), conocido sobre todo como psicólogo.

c) Neokantismo y neohegelismo

No faltaron tampoco en el siglo XIX espíritus que comprendieron la falta de crítica que afectaba al materialismo y al utilitarismo, que se sentían ahítos de tanta apelación a la experiencia, y que al mismo tiempo se mostraban escépticos frente a las especulaciones de los idealistas. Por los años setenta Fr. A. Lange, K. Fischer, O. Liebmann y otros dieron la consigna: ¡Vuelta a Kant! La crítica volvió a ser el asunto capital de la filosofía, mucho más que en el positivismo, aunque éste se interfiere a menudo con estas tendencias. Se fue tan lejos en este sentido que el neokantismo se ha denominado muchas veces criticismo sencillamente. Por esta razón se mostraba marcado interés por lo puramente formal, por lo metódico, siguiendo en esto fielmente la tradición kantiana.

Volvió a practicarse filosofía trascendental. Saber puro, voluntad pura, religión pura: tal era el lema. En consecuencia se declaró la guerra al psicologismo y a toda experiencia puramente de hechos, invocando las leyes trascendentales *a priori*, gracias a las cuales es posible la experiencia. Los objetos o entidades no son algo previamente dado, sino que todo es producido, naturalmente conforme a las reglas intemporales del espíritu. En algunos casos son muy marcadas las desviaciones de Kant. En Bruno Bauch, por ejemplo, la aportación de la percepción sensible y el papel de la idea (Bauch conoce «conceptos objetivos») se concibe casi como en Platón. El puro formalismo de los otros es también el punto débil de esta tendencia. Poco a poco vinieron a ser demasiado abstractos y faltos de contenido, demasiado intemporales. En Alemania adquirió rápidamente la escuela de los neokantianos notable prestigio. A fines de siglo se había impuesto en las

cátedras. Entonces estaba el «método» a la orden del día. Un centro de esta tendencia era Marburgo, donde se mostraba especial interés por el ideal kantiano del conocimiento científico-matemático. A esta corriente pertenecen H. Cohen (1842-1918), P. Natorp (1854-1924), cuyo libro sobre Platón se lee todavía hoy con tanto provecho como la *Historia de la filosofía antigua* de R. Hönigswald (1875-1947); A. Liebert (1878-1946), E. Cassirer (1874-1945) con su amplia y erudita obra. El otro centro, la llamada Escuela de Baden, se interesaba más por el Kant de la razón práctica, concentrándose en las ciencias del espíritu y de los valores. W. Windelband (1848-1915), H. Rickert (1863-1936), E. Lask (1875-1915) y Br. Bauch (1877-1942) pertenecen a esta dirección.

También en Francia tuvo el idealismo renombrados adeptos, entre los cuales descuellan principalmente Ch. Renouvier (1815-1903), O. Hamelin (1856-1907) y L. Brunschvicg (1864-

1944). De Hamelin poseemos importantes estudios de historia de la filosofía, algunos de ellos sobre Aristóteles. Brunschvicg es un pensador señaladamente sistemático. Sin duda alguna fue con Bergson y Blondel el mayor pensador francés de los últimos tiempos. Brunschvicg trata de continuar tanto a Kant como a Hegel se inspira también en Platón, Descartes y Spinoza, y en su filosofía de la religión está influido principalmente por Pascal. Su obra principal trata de la modalidad del juicio. ¿Qué entendemos cuando decimos «es»? Desde el punto de vista formal: necesidad o posibilidad; en cuanto al contenido: sencillamente nuestro mundo, pues esto es lo que significa el «es» de los juicios que formulamos. Fuera de esto no tenemos nada, ni podemos tenerlo. Lo que tenemos ante nosotros en el «es», es pensamiento, asociación trascendental, que diría Kant. No existen cosas en sí, y por eso filosofía es siempre filosofía del espíritu. Y tal es

también la filosofía de la religión de Brunschvicg, donde por un momento podría parecer que, en una especie de ontologismo, fuera Dios mismo el con tenido de la filosofía. Se dice, en efecto: Dios es la cópula del juicio. Sin embargo, Dios mismo no es tampoco ninguna cosa en sí, que podamos conocer o amar. No es ni siquiera una idea, como todavía lo era en Kant. Es más bien el espíritu mismo, el cual es asociación, cópula, apercepción y deducción trascendental. Esto es también, naturalmente, religión «pura», que con no poca presunción se presenta como el tercer Testamento, que supera al Nuevo como éste había superado al Antiguo. En Kant era esto la religión de la razón, que había de interpretar todo lo histórico resolviéndolo en moral. En Hegel era esto la filosofía, a cuyo plano se trasladaba la religión.

El neokantismo fue, de hecho, una escuela de envergadura mundial. En todas partes hallamos representantes de ella. Todavía podríamos señalar

en Inglaterra a H. Green († 1882) y E. Caird († 1908), en América a los llamados trascendentalistas, en Italia a A. Chiapelli († 1932), G. Gentile († 1944) y Benedetto Croce († 1952). En realidad estos dos últimos son más bien neohegelianos que neokantianos. De todos modos los límites de unos y otros se encaballan.

Entre los neohegelianos hay que citar en primer lugar a Croce. Escribió importantes obras sobre estética, lógica, filosofía práctica y filosofía de la historia. En estas cuatro esferas aspira a una síntesis de lo diverso (no de los contrarios, como Hegel) en una unidad que no ha de suprimir las diversidades, en lo cual se percibe cierto matiz positivista. Lo más interesante de todo es su síntesis de la estética, donde va a la cabeza de la reciente generación, y en su síntesis de la historia, donde sostiene cierta identidad de la filosofía y de la historia, puesto que la misma filosofía como acaecer histórico concreto es un devenir, y

viceversa, el devenir que tiene lugar en la historia sólo se puede captar por medio de presupuestos conceptuales universales. La síntesis de todas las síntesis es según él el espíritu sin más. Éste es evolución infinita, es lo absoluto y ocupa el lugar de la religión, que en sus formas de manifestación histórica es sólo un estadio en la evolución del espíritu, mientras que éste constituye el verdadero infinito.

En Inglaterra se cuentan entre los neohegelianos Fr. H. Bradley († 1924), B. Bonsanquet († 1923), E. Mctaggart († 1925); en América J. Royce (1855-1916); en Alemania A. Lasson († 1917), R. Kroner (1884) y los filósofos del derecho J. Binder († 1939), K. Larenz (1930), W. Schönfeld (1888) y otros.

d) Pragmatismo

También el pragmatismo quiere mantenerse en el mundo de los fenómenos. Pero no se contenta con describirlos y examinarlos críticamente conforme a leyes lógicas o trascendentales, sino que quiere dominarlos y hacerlos manejables al hombre, para que éste se sienta bien en el mundo y pueda cada vez sentirse mejor. El pragmatismo es, pues, filosofía práctica. Lo que esto significa lo hemos notado ya a propósito del materialismo dialéctico. También él quiere ser filosofía práctica, por lo que no es muy grande la distancia entre las dos escuelas. De todos modos, el pragmatismo respeta la libertad del individuo, y en ello se distingue esencialmente del materialismo dialéctico.

Propiamente procede el pragmatismo de uno de los promotores del neokantismo, a saber, Fr. A. Lange. Éste defendía la religión frene al materialismo diciendo que lo que interesa saber no es qué es verdadero y qué falso, sino sólo qué

necesita el hombre, y en esta necesidad fundaba el valor de la religión como el de los ideales en general. Esto es ya pragmatismo. Sus principales representantes fueron W. James (1842-1910), F. C. S. Schiller (1864-1937) y, últimamente, el destacado filósofo y pedagogo americano J. Dewey (1859-1952). Del primero es este dicho estimulante que ilumina toda la cuestión con un fulgor de relámpago:

> Al fin y al cabo, nuestros errores no son cosas tan terribles. En un mundo en el que, pese a todas nuestras precauciones, no podemos evitarlos, cierta dosis de despreocupación y ligereza es cosa más sana que una excesiva ansiedad.

En la práctica será a menudo oportuno seguir esta receta. Pero como principio significaría renunciar a la verdad y regirse por el propio

deseo. Mas por encima de todo «yo quisiera» o «yo necesito» está lo verdadero y recto, y lo que es un deber para el hombre. La verdad no puede, como pretende el instrumentalismo de Dewey, convertirse en simple instrumento y símbolo de nuestras exigencias y necesidades. Por encima de toda oportunidad subjetiva está la verdad objetiva. Sólo dentro de los límites de la verdad y del derecho se puede buscar el perfeccionamiento de la existencia. El mero desear proviene sólo de desorden y conduce a él.

5. Metafísica inductiva

Por mucho que se recalque el fenomenalismo, el siglo XIX no puede todavía prescindir de metafísica. Ésta, sin embargo, tiene un cariz

especial en armonía con los tiempos: viene a ser metafísica inductiva. En este sentido hay que mencionar a Fechner, Lotze y E. v. Hartmann.

Gustav Th. Fechner (1801-1887) trata de llegar en la metafísica a una configuración de la fe religiosa que no sea mera construcción conceptual al servicio de tal o cual pragmatismo, sino que sin renunciar al pensar crítico y a la conciencia científica pueda también admitirla el hombre de ciencia. Su metafísica debe ser ideológica que capte el conjunto de la realidad. Debe partir de la experiencia, debe ser inductiva, pero luego conducir más allá. Aquí no se trata de trascender la experiencia sensible como pretendía la metafísica clásica, que, una vez conocida una estructura ideal dentro de una visión del mundo *sub specie aeterni*, decía: Así es y así será siempre. Se trata más bien de anticiparse a ulteriores resultados de una experiencia aún no tenida, para no tener que pararse a mitad de

camino. Persiste, pues, una vinculación a la experiencia sensible, y sólo mediante generalización y razonamientos de analogía se anticipan hipotéticamente sus resultados. No se dice, pues: Así será siempre; sino: Probablemente seguirán las cosas de esta o de otra manera. El metafísico inductivo es por tanto, en el fondo, empirista. Sin embargo, como enfoca la totalidad del ser, puede con cierto derecho hablar de metafísica. La forma inductiva que le dio Fechner se ha practicado también bastante en el siglo XX. Por lo demás, Fechner contrajo grandes méritos en el campo de la psicología, que trató igualmente con métodos científicos, interpretándola en el sentido del paralelismo psicofísico.

Hermann Lotze (1817-1881) se ocupa igualmente de metafísica, pero rechaza los límites trazados por Kant y vuelve más bien a Leibniz, llegando como éste a cierto panpsiquismo. Mantiene el pensamiento causal propio de las

ciencias naturales, pero incorporándolo a un superior complejo de sentido y de fin. Mientras Kant admitía como posible, aunque no reconocible, tal subordinación, Lotze la defiende diciendo que, dada la fundamental conexión del mundo, toda causalidad debe estar incluida en una causalidad universal, que él concretaba en un Dios espiritual y personal. También en otros puntos importantes se aventuró Lotze más allá de Kant, por ejemplo, en lo que concierne al concepto de substancia, a la interacción entre cuerpo y alma, al libre albedrío. En su ética es uno de los fundadores de la moderna doctrina de los valores. Valores son para él vigencias objetivas, algo así como las ideas platónicas, que Lotze interpretó del mismo modo.

E. von Hartmann (1842-1906) profesa un sistema que, como él mismo dice, es una síntesis de Hegel y Schopenhauer con predominio decisivo del primero, inspirada en la teoría de los

principios contenida en la filosofía positiva de Schelling y en el concepto del inconsciente del primer sistema del mismo Schelling. A esto se añade todavía un individualismo de origen leibniziano y una serie de tesis importantes del empirismo moderno. Precisamente por esto se puede incluir a Hartmann entre los metafísicos inductivos. Lo que más le dio a conocer fue su doctrina del inconsciente. Es un absoluto cósmico, es espíritu universal, es la substancia sin más. Siguiendo a Schopenhauer pone Hartmann sus atributos en la voluntad infinita y en la representación infinita. La voluntad es impulso irracional, la representación o el intelecto, idea impotente; dos pensamientos que fueron recogidos por Scheler. Siguiendo también a Schopenhauer, se da a la existencia una interpretación pesimista. No ser sería mejor que ser. Misión de la ética es imponer esta convicción para llegar a liberarse de la voluntad de existir. Por consiguiente, la religión

del futuro ha de ser una mezcla de budismo y cristianismo.

6. Neoaristotelismo y neoescolástica

Junto a la metafísica inductiva conoce también el siglo XIX la metafísica clásica. Está representada por los neoaristotélicos y los neoescolásticos.

En cabeza de los *neoaristotélicos* se halla A. Trendelenburg (1802-1872). Aportó notabilísimas contribuciones a la filosofía de Aristóteles y no sólo a la historia, sino también a la sistemática del aristotelismo. No se dejó guiar por lo nuevo o lo novísimo, sino que su pensamiento estuvo orientado siempre hacia lo eternamente verdadero, como el artista tiene puesta la mira en lo

eternamente bello. No es preciso, decía, que cada pensador empiece desde el principio para inventar cada vez una filosofía completamente nueva. La filosofía, en sus líneas generales, está ya encontrada

> […] en la concepción orgánica del mundo fundada por Platón y Aristóteles, desarrollada a partir de ellos y capaz de ulterior desarrollo y perfeccionamiento, con una investigación más profunda de los conceptos fundamentales y de los aspectos particulares, y mediante un fecundo intercambio con las ciencias empíricas.

Trendelenburg entreveía tales filosofemas intemporales en la idea de la finalidad, en el concepto del todo orgánico, en el del espíritu y sus leyes orgánicas, en la consumación del espíritu en un espíritu divino del mundo y en un derecho

eterno, que domina como norma y criterio objetivo por encima de todo derecho positivo. *El derecho natural en la base de la ética* reza el título de sus más célebres escritos. Discípulos de Trendelenburg fueron F. Brentano, G. von Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller, R. Eucken.

Willmann y Hertling sirven de enlace con la otra escuela, que cultiva igualmente metafísica clásica, el grupo de los *neoescolásticos*. Éstos empalman directamente con la edad media, los unos con santo Tomás de Aquino, los otros más bien con san Agustín y san Buenaventura, pero todos ellos, y sobre todo los primeros, vuelven a remontarse a Aristóteles. El conocimiento del arraigo de la filosofía de Aristóteles en el pensamiento de Platón, que dio nuevo impulso a todo el espíritu de la neoescolástica, sólo se fue imponiendo gradualmente y todavía tropieza con dificultades, dado que el aristotelismo se convirtió en divisa y consigna de escuela, y el conocimiento

de Platón en estos círculos es verdaderamente menguado. La neoescolástica surgió en el siglo XIX en vista de diversos excesos de la filosofía moderna. Como había habido una consigna de «¡Vuelta a Kant!», así hubo también la de «¡Vuelta a los clásicos de la Escuela!». En España había comenzado ya Balmes († 1848), al que siguió Ceferino González († 1895). En Italia Liberatore († 1892), en Austria K. Werner († 1888), en Francia Domet de Vorges († 1910), en Alemania C. von Schäzler († 1880), J. Kleutgen († 1883), A. Stöckl 1895), K. Gutberlet († 1928). Los más importantes centros científicos de la neoescolástica fueron desde un principio el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, fundado por el que luego fue cardenal Mercier († 1926), que en sus orígenes se había concentrado exclusivamente en el tomismo, pero actualmente trabaja en todas las direcciones; el centro franciscano de Quaracchi, que, marcado desde un

principio por la tradición agustiniana, hoy día ha alcanzado un rango de primer orden, aunque no sea más que por sus ediciones científicas, verdaderos modelos en su género.

La neoescolástica se presenta bajo dos formas, una histórica y otra sistemática. A la dirección histórica con sus ediciones y estudios debemos el haber vuelto a conocer la edad media, disipando las tinieblas que habían obscurecido su pensamiento a causa de los prejuicios y ataques de la Reforma y de la Ilustración y de la barata glorificación que le había deparado el prematuro y efímero entusiasmo del romanticismo. En la primera época los estadios, principalmente en la escuela de Baeumker y de Grabmann, se habían orientado hacia la historia literaria y sólo parcialmente hacia la historia de las ideas. Ahora ya, basándose en el conocimiento de la filosofía moderna y en su enfrentamiento con la misma, deben ocuparte también con la historia de los

problemas. Esto sería por lo pronto un gran enriquecimiento del pensar filosófico, pero además se demostraría así que los grandes de este tiempo son tan actuales como los del pasado. Entre los neoescolásticos, los llamados sistemáticos se interesan por una filosofía que se suele llamar filosofía perenne o intemporal (*philosophia perennis*) porque pone empeño en destacar lo permanente y eternamente verdadero de entre muchas y variadas teorías filosóficas. De esta filosofía forman parte, entre otras, las siguientes tesis: Hay verdad en general y existen verdades eternas; el conocimiento del hombre está condicionado subjetivamente, pero no es pura subjetividad relativa, sino que está orientado hacia el ser mismo, por lo cual tiene un lado objetivo que domina la subjetividad; el ser mismo es por consiguiente cognoscible; se puede distinguir entre ser creado e increado, substancia y accidente, esencia y existencia, acto y potencia, ejemplar y

copia, estratos del ser corpóreo, viviente, anímico y espiritual; el alma del hombre es inmaterial, substancial, espiritual e inmortal; por esto se distingue el hombre substancialmente del animal; moralidad, derecho y Estado se basan en normas eternas, si bien sólo pueden hallarse a través de la subjetividad de los hombres; causa primera del ser, de la verdad y de los valores, es el Dios trascendente. En el desarrollo en detalle hay grandes diferencias, como también en cuestiones fundamentales, como sucede siempre en filosofía. Carece de sentido negar sin más y *a priori* la originalidad a los neoescolásticos, suponiendo que todos dicen lo mismo, pues esto sucede en todas las escuelas. Los neoescolásticos no dicen lo mismo exactamente como no lo dicen tampoco los neokantianos, los empiristas o los fenomenólogos. También se les reprocha en ocasiones el tener un «punto de vista». Pero punto de vista lo tienen también igualmente los otros. Lo que aquí importa

es cómo ha surgido el punto de vista: si se ha recibido prestado de fuera, se acabó el verdadero filosofar; pero si se ha hallado libre y autónomamente, entonces este punto de vista es precisamente lo que constituye una posición o dirección filosófica, cosa que ha habido siempre desde que hay filosofía. Una vez sentado esto, debe quedar todo abierto; del mismo modo que se puede llegar a una filosofía escéptica, atea o marxista, así también se puede llegar a una filosofía objetiva, teísta y, como demuestra el idealismo alemán, también a una filosofía cristiana. No se puede decidir en general lo que hay aquí de auténtico o de falso. Todo depende del caso particular y, de todos modos, hay que ver si en cada caso se piensa con libertad y autonomía. Este modo personal de pensar es lo que constituye la filosofía. Funcionarios obedientes a sus superiores no es lo que más nos falta en nuestro tiempo, y no sólo en un campo, sino en todos.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX

La filosofía actual, en su punto de partida, es en gran parte resultado del siglo pasado. Hemos podido seguir hasta nuestros mismos días las diferentes corrientes del siglo XIX. Pero en el desarrollo ulterior y en la nueva forma que adoptan estos principios se destacan algunos conceptos centrales típicos que vienen a formar el eje en torno al cual gira la discusión filosófica; por lo demás, en la fenomenología y en la filosofía existencial tenemos ante nosotros algo que es característico y exclusivo de nuestro siglo. Vamos a tratar de ordenar el pensar de la actualidad según los siguientes lemas típicos: Vida, esencia, ser, existencia, *Logos*.

1. Filosofía de la vida

A fines del siglo existió, sobre todo en Alemania y en Francia, una dirección de pensamiento que se extendió mucho más allá de las aulas viniendo a ser cosa de moda: la filosofía de la vida o vitalismo. Entonces desempeñó el papel que desempeña hoy el existencialismo. En el detalle pasa por muchas variaciones, pero todas ellas giran en torno al concepto de vida, toman partido por lo que fluye, lo irrepetible, individual, irracional, que sólo se capta en la vivencia, y se enfrentan contra lo estático, puramente lógico, universal y esquemático. Vamos a distinguir el vitalismo francés, el vitalismo como ciencia del espíritu en Alemania y el vitalismo naturalista.

a) Bergsonismo y blondelismo

Henri Bergson (1859-1941), escritor sobresaliente y premio Nobel, conduce inmediatamente la nueva tendencia a su punto culminante. Frente a la efervescente y tempestuosa filosofía vital de Nietzsche ofrece Bergson una filosofía de la vida académica, clara y bien pensada. Su idea directriz es el impulso vital (*élan vital*). Bergson se enfrenta así con el mecanicismo, el materialismo y el determinismo. «Ser» en general no es otra cosa que impulso vital. Es un error no ver en todas las cosas más que lo exterior, lo extenso, el cuerpo físico-matemático e incluir también al hombre dentro de este esquema. ¿No existe también un «dentro» que da forma a lo de fuera, algo que dura, aunque inmerso en el tiempo? Algo que tiene su propio tiempo, no ya el tiempo mecánico del reloj, sino ese tiempo vivido que crece con algo permanente que está formándose a cada instante y absorbe en sí el flujo del tiempo pero a la vez le sobrevive: eso que Bergson llama

la «duración» (*durée*). Es típico de todo viviente. Para apreciar debidamente la vida no basta el pensar científicomatemático. Éste es siempre mecánico, esquemático, analítico. Para la vida necesitamos la intuición y su mirada dirigida al todo, necesitamos fineza de comprensión para poder vivir lo interior, único e intransferible, como también necesitamos conocer la libertad para avanzar más allá de lo mecánico y poder estimar en su debido valor la espontaneidad. Pero donde hay espontaneidad y libertad, hay también alma y conciencia de sí. Por eso la vida está por encima de la materia. Desde luego conciencia, memoria, alma no se dan sin una correspondencia fisiológica, no se dan sin cerebro, pero no son mera función del cerebro, como repite el materialismo, sino una potencia en sí, tienen su apoyo en sí y son algo más fuerte que lo material. Más aún: si ser es vida, y si vida es alma y conciencia, entonces el ser en cuanto tal es

conciencia; no ya esa menguada conciencia que es sólo pensar, sino una conciencia que es vivencia, impulso, duración, libertad, invención, energía y dinámica creadora. Esto revela ahora profundidades metafísicas: Nada «es», todo «se hace», viene a ser. Y viene a ser en virtud de la libertad creadora y de la evolución creadora, en la que la oleada de la vida arroja de sí misma el devenir. Tampoco el hombre «es», él también es devenir. Y hasta de Dios se puede decir que es una esencia que «deviene», una vida incesante, pura actividad, pura libertad. Esto tiene antecedentes en Schelling; Scheler seguirá después. Análogamente se configuran la moral y la religión. También aquí se descarta todo lo exterior, la costumbre, la ley, el deber y sólo se valoriza lo interior, la libertad, el querer creador. A esto corresponde el concepto de impulso de amor (*élan d'amour*).

Mauricio Blondel (1861-1949) ha sido en muchas formas asimilado a Bergson, pero él

mismo se distanció de éste, como en general del vitalismo. No quería reconocer ningún impulso alógico, sino una «acción» —ésta es ahora la idea directriz en Blondel—, que se ha designado incluso como intelectualismo integral porque persigue todas esas raíces del espíritu que arrancan de más hondo que el mero intelecto:

> Estudio en la acción lo que hace brotar el pensamiento individual y lo desarrolla. El pensamiento no es el comienzo, no es exclusivamente representación o luz; es fuerza, impulso, factor activo dentro del dinamismo de la vida del espíritu; por ello en cada pensamiento hay que estudiar las condiciones que lo han originado.

Como se ve, las condiciones del espíritu son también aquí las de la vida —a esto se añade todavía la historia—, por lo cual también Blondel

entra dentro de la esfera del vitalismo. Pero en cuanto que entre las condiciones de la «acción» se hallan también los órdenes cósmicos (*pensée cosmique*), la vida es para Blondel «más que vida», y la acción significa ya una superación de la filosofía de la vida.

b) Filosofía de la vida como ciencia del espíritu en Alemania

La filosofía alemana de la vida no abarca la vida cósmica o metafísicamente como Bergson, sino sólo en sus formas históricas, viniendo a ser así una interpretación de los fenómenos espirituales en filosofía, psicología, pedagogía, historia y poesía. Su más notable representante fue Guillermo Dilthey (1833-1911). Dilthey quiere comprender la vida exclusivamente por la vida misma, sin presupuestos apriorísticos, metafísicos

o de valor. «Comprender» es para él un concepto central. Es lo específico de las ciencias del espíritu, y es el polo opuesto del «explicar» de las ciencias naturales. Este «explicar» se interesa sólo por lo universal y por la ley. El «comprender» se sirve también de algo universal, de la «estructura» en psicología y del «tipo» en la historia del espíritu, pero por encima de esto trata de penetrar delicadamente en la forma única e intransferible de lo individual y hacer que se viva. Lo individual adquirió cada vez más importancia para Dilthey y le condujo a cierto relativismo perspectivista, cosa que no le satisfacía, pues la superación de los puntos de vista le interesaba no menos que su comprensión. Su investigación comprensiva de las estructuras y de los tipos ha resultado muy fecunda, llegando a formar escuela, a la que pertenecen, por ejemplo, G. Misch, B. Groethuysen, Ed. Spranger, Hans Leisegang, A. Dempf y otros.

Intervinieron también en la discusión del vitalismo R. Eucken (1845-1926), premio Nobel al igual que Bergson, y E. Troeltsch (1865-1923), los cuales lograron rebasar el relativismo que amenazaba a la filosofía de la vida. Pero al tratar del vitalismo hay que mencionar sobre todo a G. Simmel (1858-1911), que dijo quizá lo mejor sobre la entera filosofía de la vida. Consignemos aquí como conclusión: «La vida, en sí informe, sólo como algo formado puede venir a ser fenómeno» y debe, por tanto, ser «más que vida»; no puede consistir en puro flujo, como muchos han creído.

c) Filosofía naturalista de la vida

Para la rama naturalista de la filosofía vital fue una vez más Nietzsche el gran «incitador», pero un Nietzsche entendido unilateralmente, a saber, en

sentido biologista. Dos nombres merecen citarse aquí: O. Spengler (1880-1936), cuya *Decadencia de Occidente* trataba de ser una morfología de la historia universal, pero que excitó los espíritus principalmente por razón de su inquieante título, y L. Klages (1872-1956), que, análogamente a su amigo Th. Lessing, creyó deber anunciar la ruina de la tierra a manos del espíritu, que es el enemigo de la vida y mata todo lo que brota y florece de la naturaleza inocente. El concepto de espíritu en Klages era una caricatura, y así, después del revuelo que en un principio produjeron sus libros, no tardó en hacerse silencio en torno a él.

2. Fenomenología

Según Kant no había esencias intuibles en sí, no

había intuiciones intelectuales. Es posible pensar algo de este género, pero todo se reduce a pensarlo. Lo único real era la síntesis del dato sensible en el concepto. En nuestro siglo, en cambio, como se ha dicho muy bien, ha habido una vuelta al objeto y a los seres. Esto se acentuó con el retroceso del kantismo y estaba ligado con la fenomenología, que representaba algo realmente nuevo en filosofía y avanzó triunfalmente en todos los campos. Hoy día podemos ver aplicado el método fenomenológico no sólo en filosofía, sino en sectores mucho más extensos. Esta marcha triunfal fue posible porque la fenomenología es propiamente sólo un método, a saber, el arte de descubrir la condición misma de las cosas, de verlo, describirlo y presentarlo en forma convincente. Su lema era: ¡Vuelta a las cosas mismas! Se reaccionaba contra la cerrazón de las escuelas y sus fórmulas estereotipadas, y se quería volver a ser natural y positivo, objetivo y real; y

esto también en literatura, arte, estética, ética, pedagogía y religión. Se hubiera rebasado lo puramente metódico si se hubiera planteado esta cuestión: ¿Qué son todas estas cosas? ¿Qué modalidad de ser tienen? ¿Hay intuición intelectual de lo real o todo se reduce a mera conciencia y a sus actos? Ahí estaba el *quid*, la prueba decisiva del valor de la escuela. Sin duda se hacían amagos hacia adelante, pero no se daban menos saltos hacia atrás, de modo que la fórmula de vuelta a la objetividad debe interpretarse con reserva.

El fundador de la escuela fue Edmund Husserl (1859-1938), que precisamente al terminar el siglo se dio a conocer con sus *Investigaciones lógicas*. Éstas fueron para el psicologismo lo que había sido Kant para la filosofía de Hume: superación de lo puramente relativo e individual, mostrando lo intemporalmente valedero y necesario, pero ahora no ya recurriendo a formas trascendentales *a priori*, sino utilizando realidades y complejos

reales necesarios. Por ejemplo, la idea 2 x 2 = 4 se puede pensar subjetivamente en muy diversas maneras (*noesis*), pero el contenido o el estado de cosas, el pensamiento objetivo en cuanto tal (*noema*) constituye un nexo esencial y objetivo que tiene una necesidad que reposa en sí, que tiene su estructura. Nexos esenciales de esta índole quería mostrar Husserl en las diferentes esferas de ambas cosas para llegar así a las estructuras fundamentales de lo real. A esto daba el nombre de ontologías fundamentales o regionales. Según él las esencias se «intuyen», y esto se logra por medio de la llamada reducción fenomenológica, que despeja lo accesorio, lo meramente factual, para aferrar lo esencial, pero no sólo como lo universal, cosa que intentaba también la abstracción, aunque fijándose sólo en lo puramente psicológico, sino como la ideación valedera en sí misma, que posee un ser objetivo, intencional, penable. La intuición de la esencia, de Husserl, fue

muy criticada. Si se diese tal intuición, las formas lógicas, vacías, de Kant, se realzarían hasta lo material. Y todavía hay que ver si estas entidades tienen o no sentido trascendental. Husserl mismo zanjó esta cuestión, principalmente en su época tardía, en forma negativa.

Max Scheler (1874-1928) redondeó la fenomenología saliendo de los estrechos límites de la filosofía, de la inmanencia de Husserl y acercándola, en apariencia al menos, a los grandes temas: valor, hombre, mundo y Dios. En efecto, también Scheler teme lo trascendente y, con todo lo que habla de valores, de esencias y de absoluto, vuelve a refugiarse siempre en los actos de la conciencia. Según Scheler, si uno contempla lo absoluto, no lo contempla en sí, sino que contempla su propio pensar de lo absoluto. Por eso cada religión tiene un absoluto, pero no lo absoluto, sino el suyo. Asimismo los valores no son sino cualidades de nuestros actos psíquicos.

Ahora bien, el valor fue uno de los grandes temas de la filosofía de Scheler. La intuición de la esencia de Husserl, se convierte para él en intuición de los valores. Los valores son entidades, aunque no lo sean más que en las cualidades de nuestros actos. Como entidades están colmados, son un material, son necesarios y a la vez son fines *a priori* de nuestro obrar moral. No tienen necesidad de ningún precepto obligatorio sino que en sí mismos son algo que idealmente debe ser, que espera ser realizado por el obrar humano. Así es Scheler el fundador de la ética material de los valores, rehabilita la virtud frente a su desconocimiento y difamación por Nietzsche, se pone al mismo tiempo en contraste con el formalismo de la ética kantiana, a la que él querría sustraer sus bases, pues, según él, la normatividad universalmente posible depende de los valores, no ya los valores de la normatividad universal. Su crítica de Kant es aguda, pero no

siempre da en el blanco. Scheler distingue siempre netamente entre los valores y el ser de las cosas que son. Partiendo de aquí se comprende una de sus más conocidas teorías, su doctrina sobre la persona del hombre. Persona no se da con la subsistencia metafísica, a la que los antiguos llamaron hipóstasis, pues en este caso el hombre sería una cosa entre tantas. No se identifica tampoco con la suma de los actos, ni con un yo inteligible o empírico, pues todo esto sería ya algo acabado. Persona es más bien algo siempre operante, un acto que no está sujeto a la determinación causal, ni por parte de la herencia ni por parte del mundo, sino que libremente aferra el mundo de los valores y así realiza al hombre en su último valor, el valor de persona. Las personas no «son», sino que «se hacen», vuelve a repetirse aquí, como hemos visto en Bergson. Este obrar es en el fondo un amar los valores y en este sentido participación en la persona por antonomasia, que

es Dios. Con el amar se da un sentir, algo emocional. Los valores no se saben, sino que se rastrean con el sentimiento; la contemplación del valor es un sentir el valor. La filosofía y la psicología de las emociones fue también uno de los grandes temas de Scheler. En íntima conexión con esto se halla su filosofía de la religión. Como los valores en general, también el valor de lo santo se segrega del ser y de los seres, se vuelve a poner como algo propio (*sui generis*) y se hace también todavía in dependiente de la metafísica. El Dios de los filósofos, se dice, no es el Dios de la religión. Religión y metafísica no son idénticas ni parcialmente como en la escolástica, ni totalmente como en Hegel. Pero a fin de cuentas en el «sistema de conformidad» de Scheler el Dios de la religión y el de la metafísica vuelven a coincidir. La afirmación de que la religión tiene su razón en sí misma y no necesita de la metafísica ha agradado a muchos, pues se entendía en función

del pensar cristiano, del que Scheler había tomado muchos términos sonoros. Pero si se tiene presente que valores y verdades, incluso los valores de lo santo y de lo absoluto, como en general todo espíritu, son según Scheler impotentes y necesitan ser fortificados por los estratos inferiores, pero más fuertes, del ser, de modo que Dios mismo no llega a realizarse sino a través de muchos descarríos, peripecias y vicisitudes y lo propiamente divino sólo aparece al final de una larga evolución (panteísmo evolutivo), mientras que los cristianos sitúan erróneamente lo divino en el principio, entonces tenemos más que suficiente razón de examinar y revisar críticamente las teorías de Scheler.

Entre los filósofos de la escuela fenomenológica descuellan A. Pfänder (1870-1941), A. Reinach (1883-1916), Edith Stein (1891-1942), D. von Hildebrand (1889), Hedw. Conrad-Martius (1887), etc.

3. Ontología y metafísica

La vuelta al objeto es más marcada que en la fenomenología en la ontología y en la metafísica de la actualidad. Es cierto que hoy día se hace gran derroche de la palabra «ontológico» —¿quién no habla hoy del ser?— aplicando sin el menor reparo este término a lo que antes se llamaba lógico-trascendental o subjetivo. Sin embargo, existe un sincero interés por el ser, y la filosofía del ser ha producido ya sus frutos. Pero el ser se aborda hoy en diferentes formas. Hay una ontología que en el fondo es una variedad del fenomenalismo (Nicolai Hartmann); una ontología que es metafísica inductiva, pero que suele llamarse a sí misma realismo crítico; una ontología que es idealrealismo; una ontología que quiere practicar la metafísica clásica y está representada principalmente por los neoescolásticos de que hablamos antes; una ontología que es ontología

existencial (Heidegger) y de la que trataremos en su lugar.

a) Ontología fenomenalista

Nicolai Hartmann (1882-1950) es el principal representante de una ontología fenomenalista que tiene muchos puntos de contacto con el positivismo. Originariamente kantiano de la corriente de Marburgo, abandonó en la teoría del conocimiento el dogma crítico y volvió a la eterna convicción, indestructible a pesar de Kant, de que el conocimiento no es una producción de objetos, sino la captación de algo que existe anteriormente a nuestro conocimiento y es independiente de él. Todo conocimiento es siempre un extenderse más allá de uno mismo (trascendencia gnoseológica). Esto era dar un sí al realismo. El argumento principal lo constituía la vivencia de la

resistencia, en la que el sujeto se siente afectado de un modo incontestable, previo a él y no creado por él. Pero si bien Hartmann quiere conocer este ser con que se topa, no se trata aquí de entidades que se llega a conocer, algo así como en la antigua doctrina del *nous* o en sentido de las categorías hegelianas y de su captación del ser, sino únicamente de fenómenos percibidos, que son los que Hartmann llama el ser, como sucede con frecuencia en el positivismo y en el fenomenalismo. Pieza por pieza arrancamos nuestros conceptos del reino de los seres, pero estos conceptos son siempre hipotéticos, puesto que, al igual que en las ciencias naturales, sólo nos acercamos al ser mediante ciertas hipótesis y de esta manera lo describimos, lo calculamos y lo predecimos, debiendo luego quedar a la expectativa de si se verifica o no nuestra «ciencia». Fuera de esto, queda todavía un considerable residuo no conocido, de modo que no

tenemos la menor razón de identificar el ser con lo verdadero, como hacía la antigua metafísica. Por el contrario, en lo esencial el ser es desconocido, irracional. Por eso esta nueva «ontología», como se la llama deliberadamente, no es metafísica ni ciencia del ser en cuanto tal. Ya no existe una naturaleza íntima de las cosas, formas y entidades, de las que dependa todo fenómeno, como de algo anterior por naturaleza. Esto es también para Hartmann desconocible, en lo cual se ve que su ser no es ni más ni menos que un ser fenomenalista y que en él sigue Kant dando la pauta como antes. El lado fuerte de Hartmann está en el análisis del mundo de los fenómenos conforme a estratos, modos del ser, momentos del ser y categorías del ser. Al igual que en Scheler, los estratos inferiores del ser son más fuertes que los superiores, que promanan de ellos, representan algo nuevo y no se pueden ya volver a reducir a ellos, con lo cual Hartmann toma decidida mente partido por la

propia valoración del mundo de la vida, del alma, de la libertad y del espíritu, que en el empirismo solían reducirse a lo inferior y no eran sino formas especiales de determinación causal. En ética piensa Hartmann análogamente a Scheler. Es el otro representante de la ética material de los valores. Los valores son *a priori* y tiene un ser en sí, lo cual quiere sólo decir que son independientes de la apreciación del sujeto, no que tengan un modo trascendente de ser. También según Hartmann son impotentes y aguardan su realización por el hombre, para el que significan un deber ser ideal, pero que no le obliga, sino que lo deja completamente libre, con lo cual queda asegurada su autonomía. Los valores no son fines de la vida firmemente establecidos, pues en este caso desaparecería la libertad del hombre. Por esto mismo no debe tampoco existir Dios. El hombre mismo es más bien un Dios en pequeño, un demiurgo (ateísmo postulatorio). Tampoco en la

naturaleza es para Hartmann el fin una categoría constitutiva; sólo hay un modo de considerar las cosas como si existieran fines.

b) Realismo crítico y metafísica inductiva

El realismo crítico parte de la convicción de realismo que ha operado siempre en el sano entendimiento humano y que se mantiene con no menos tenacidad que las objeciones que le opone la filosofía crítica. Pero este realismo no se restringe, como Hartmann, a una ontología meramente fenomenalista, sino que con frecuencia hace aserciones sobre el ser en sí, unas veces en sentido de la metafísica inductiva, otras en sentido de la metafísica clásica. Uno de los fundadores del realismo crítico fue O. Külpe (1862-1915); otros representantes de la misma tendencia son J.

Reinke, Hans Driesch, E. Becher, B. Bavink, Al. Wenzl, Hedw. Conrad-Martius. Todos ellos provienen del campo de las ciencias empíricas, pero no quieren detenerse en la comprobación de estados parciales, sino que aspiran a una visión de conjunto del ser. Por esta razón anticipan y redondean mediante integración, razonamiento de analogía e interpretación. Los principales conceptos de esta doctrina del ser son, además del concepto de realidad, la idea de estratificación, el fin, que ahora no es ya mero principio regulativo, sino que tiene carácter constitutivo, el concepto de entelequia (Driesch), que es también un agente activo con finalidad y una determinante que guía el acontecer vital, el concepto afín de totalidad y de sentido, el concepto de lo anímico individual en el cerebro y de lo anímico superindividual en el mundo, el concepto de libertad, que en formas variadas se extiende por todos los estratos, y el concepto del fundamento del mundo.

c) Idealrealismo

Del realismo crítico no hay más que un paso al idealrealismo de filósofos como A. N. Whitehead (1861-1947), N. Losskij (1870), O. Spann (1878-1950) y otros. Basta con que, al hablar de esencias, totalidades, estructuras de sentido, ideas, se entiendan estos términos en su propio sentido, y no a la manera nominalista, es decir, reconociéndoles quizá cierto *fundamentum in re*, pero sin tratar de ahondar en su naturaleza, o haciéndolo coincidir con lo individual, que es lo que hace el nominalismo. Ahora bien, el idealrealismo habla seriamente del uno en lo múltiple y le atribuye en cuanto tal, es decir, como universal, más realidad de la que compete a un mero concepto o idea. Para Whitehead existen «esencias que existen realmente» a la manera de

las mónadas de Leibniz. Tales esencias están en conexión mutua. Según Whitehead nada es más desacertado que desgarrar el ser en sujetos y objetos, en individuos e individuos. En realidad todo está orgánicamente tratado, y cada esencia real existente «siente» las demás. El pensamiento es el que lo disgrega todo dividiéndolo en partes, que luego se consideran autónomas. Esta sensibilidad, en cambio, reconoce lo otro y el todo. Tal es también el camino para llegar a la realidad. Pero no se va a parar a una filosofía de la vida, sino a un idealismo, pues la experiencia del mundo es posible mediante los llamados objetos eternos, que nos permiten leer en el dato sensible. Tales objetos eternos, reminiscencia de las ideas platónicas, son sólo posibilidades, pues necesitan del medio de lo real para manifestarse, pero al mismo tiempo son ellos también los que hacen posible lo real. Con esto nos hallamos en pleno idealrealismo, según el cual lo real es por lo

ideal y lo ideal no puede existir sin lo real. Por consiguiente, lo ideal es por naturaleza anterior a lo real y no se concibe a través del dato sensible, sino, por el contrario, el dato sensible no es nunca más que un ejemplo, un símbolo de lo que es lo eternamente real, y no se nos da a conocer tampoco por abstracción, por medio de otra cosa, quizás en una intuición. En forma parecida existe también para O. Spann un todo que por naturaleza es anterior a las partes, existe una «vida oculta del alma», una «luz superior», algo «suprahistórico», sólo en virtud de lo cual puede vivir debidamente lo temporal. En el fondo, todo metafísico clásico debería ser idealrealista, dado que en la antigua metafísica la idea en cuanto tal es real y operante, aun en Aristóteles.

4. Filosofía existencial

La filosofía existencial es, entre todas las direcciones filosóficas de la actualidad, la que se manifiesta en forma más llamativa. No se puede decir que sea la más productiva, pero sí ciertamente aquella de la que más se habla. Sus palabras, gestos y ademanes se han impuesto tan universalmente como en su época el vitalismo. Sin embargo, resulta difícil determinar objetivamente, fuera del nombre, lo que tienen en común los numerosos filósofos existencialistas. En todo esto hay algo que quizá se puede barruntar más bien que expresar en conceptos: la renuncia a la antigua metafísica de las esencias, de carácter objetivo o subjetivo, y la búsqueda de algo absolutamente nuevo, que en cierto modo flota en el aire y todo el mundo siente, lo cual explica la gran resonancia que halla hoy día este pensar, principalmente en Alemania y en Francia, incluso entre personas que,

a pesar de todo su entusiasmo, no alcanzan a explicar tales doctrinas y acaso ni siquiera comprenderlas.

a) Filosofía existencial alemana

Lo que primero se notó en el existencialismo alemán fue la expresión de un determinado estado de ánimo. Se hablaba de ansiedad, preocupación, tragedia, fracaso, desesperación, nihilismo. Sólo esto se había entendido de la filosofía existencial. Sin embargo, el existencialismo alemán no pretendía ser antropología, ética, ni crítica de la cultura, sino filosofía del ser, más aún, filosofía primera. Jaspers lo asegura explícitamente: «Lo que Hegel llevó a cabo en su lógica metafísica como doctrina de las categorías fue […] el cumplimiento de una tarea afín a la actual». Y Heidegger enlaza con Husserl en el punto en que

éste, al modo de la deducción trascendental de Kant y del idealismo alemán, trata de sentar las bases de una filosofía primera totalmente pura. No obstante la divisa de «¡Vuelta a las cosas mismas!», no son precisamente las cosas las que hoy día llevan adelante el pensar filosófico, sino que todavía se siguen haciendo nudos en el tapiz cuya urdimbre y trama habían fijado Kant y el idealismo. Sólo hay algún cambio en el material y en el colorido, pero lo nuevo que aguardan los no iniciados no lo es tanto como ellos esperan y creen. Los dos exponentes de la filosofía existencial alemana son Jaspers y Heidegger.

A diferencia de Heidegger, lo que interesa a Karl Jaspers (1883) es realmente la existencia. Para Jaspers «existencia» significa una sintonía de vida y espíritu. Quien sólo considere la vida como existencia sin razón y sólo cuente con el sentimiento, la vivencia, la impulsividad sin problemas, el instinto y el capricho, como hacen

muchos nietzscheanos, incurre en la violencia ciega. Quien, por el contrario, sólo dé beligerancia al espíritu, como razón sin existencia, a la manera de muchos hegelianos, va a parar en lo intelectualmente universal, esquemático, impersonal, a-histórico, cosa que había dado ya armas a Kierkegaard contra Hegel. Hacen falta las dos cosas. Razón y existencia son los dos grandes polos de la vida. Si se pierde el uno, se pierde el otro. «La existencia sólo se esclarece con la razón, la razón sólo tiene contenido con la existencia». El «esclarecimiento de la existencia», segundo concepto central de Jaspers, no puede por tanto significar mero saber o un quehacer meramente intelectual. Esto equivaldría a recaer en la filosofía de lo consciente superada por Kierkegaard y Nietzsche. Esclarecimiento de la existencia es más bien un llamamiento a las posibilidades de uno mismo, es un constante poner en juego las tensiones entre espíritu y vida, con lo

cual estas posibilidades van continuamente esclareciéndose y fortaleciéndose para llegar a descubrir lo mejor que dormita en ellas. Por eso exige Jaspers que el hombre no se asiente nunca ni en ninguna parte, sino que esté siempre en camino, abierto a todo, que aspire por tanto a una comunicación absoluta. «Se trata de romper esa configuración que va estableciéndose como algo definitivo, de dominar en su relatividad todos los puntos de vista concebibles». De esta manera el «fracaso» es el que principalmente nos lleva adelante, pues en él experimentamos la fragilidad y relatividad del mundo. Todo lo que nos sale al paso, todo lo que nos sucede es sólo símbolo y cifra, nada es la realidad y la verdad misma, todo se debe continuamente sacrificar como insuficiente reemplazándolo por otra cosa nueva. Sólo en este seguir hacia adelante —que era el quehacer sin fin de los neokantianos— se nos manifiesta la trascendencia, lo que todo lo abarca, pero no en sí

misma, sino como posibilidad de las posibilidades, como «el movimiento de una lógica filosófica». Esto es Hegel puro. Y como allí, también aquí se apela a lo divino, una vez más en el movimiento infinito, aunque ahora ya no del espíritu y del concepto, sino de la «existencia». El conocimiento humano es un «juego sin fin con cifras, sin que en él alcancemos nunca a Dios mismo; otra cosa sería si hubiera una revelación directa y exclusiva de Dios». Por consiguiente, la revelación, como todo lo demás, se incluye en el esclarecimiento de la existencia, como en el idealismo alemán se había absorbido en la razón. Aquí, como allá, la fe debe ser una «fe filosófica». Y como allá, también aquí se debe leer filosóficamente el «mito de Cristo», es decir, como indicación de que todo el ser humano implica en sí la posibilidad de acercarse a Dios. Pero de aquí no resulta una desmitologización, sino que Jaspers concluye en sentido inverso:

Dado que todo es cifra, no podemos salir del mito y no tenemos más remedio que realzar un mito con otro mito. También esto forma parte del esclarecimiento de la existencia.

Martín Heidegger (1889) pertenece propiamente al capítulo de la ontología, pues en él no ocupa el primer plano la existencia, sino el ser. Lo que Heidegger quisiera es echar las bases de una filosofía primera, que todavía debe ser más básica que la de Aristóteles o que cualquier otra metafísica. En efecto, la metafísica tradicional, dice, no ha hablado en absoluto del ser en cuanto tal, como lo pretendía, sino que se limitó siempre al ente. Y esto se puede decir no sólo de la metafísica de la antigüedad y de la edad media, sino igualmente de la de Descartes, de Kant y del idealismo. Siempre se ha situado al ente en lugar del ser, no se ha visto por tanto la diferencia ontológica entre el ente y el ser, que es la que preocupa a Heidegger. El punto de partida para

llegar a este ser está para él en el ser existente (*Dasein*) del hombre, que es por donde también había comenzado Kant. Pero ser existente para Heidegger no es sencillamente conciencia, sino precisamente eso, «existencia»; y existencia es estar en el mundo, estar en presencia, estar con, hallarse, comprender, hablar, captar las propias posibilidades, anticiparse a sí mismo, preocupación, ansiedad, ser para la muerte, estar incardinado en la nada. El factor común que liga a esta «existencialidad» es la temporalidad o historicidad. Sólo en la temporalidad se da el anticiparse a sí mismo, y sólo así —partiendo de este devenir, en el que un momento después nada es ya lo que antes era, y la meta apuntada no es todavía nada, y vuelve a ser nada en cuanto se ha alcanzado— se puede explicar el ser. Ser es por tanto temporalidad, estar incardinado en la nada —Hegel había dicho: ser es apariencia, devenir, nada— y no es «existencia», como en los filósofos

existenciales —reunión de vida y espíritu—, sino «ex-sistencia», es decir, no permanecer en sí, sino «estar fuera» para acabar en la nada. En función de este ser se comprende también al hombre. Mientras Sartre dice que nos hallamos hoy en una situación en que sólo existe el hombre —en lo cual trata de referirse a Heidegger—, Heidegger le sale al paso diciendo que no se trata de eso, sino que nos hallamos en una situación en que por principio existe precisamente el ser. Por eso, dice, el hombre no es el ser, ya sea mediante la conciencia, el espíritu o el yo, sino que es únicamente guardián y pastor del ser, y esto mediante su palabra y su pensar. En esto se recoge el ser, iluminándose y descubriéndose. Así surge la verdad. La verdad no es ya la aserción que coincide con el ente, sino el ser mismo que se aclara. En esto consiste al mismo tiempo la libertad. Es un dejar suceder del descubrirse y recogerse del ser. De aquí la pregunta: ¿Es libre el hombre o el ser? ¿Es la

persona todavía persona una vez que es puro estar fuera, *ex-sistentia*, y no subsistencia? Heidegger quiere poner una barrera a la subjetivización, que con no poca frecuencia se ha creído ser el mundo. Pero acaso se haya pasado de la raya. La persona humana no puede estar completamente vacía. Sobre todo, sería interesante saber qué es a la postre ese ser tan traído y llevado, de cuya gracia y favor todo vive, del que nos olvidamos perdiéndonos en los entes —este olvido del ser de que habla Heidegger—. Éste, que en un principio se dirigió al ser partiendo del tiempo, intentó también un «retorno» del ser a la temporalidad y a la historia, tratando de comprender el ser como la historicidad de la historia, el ser del devenir, el ser en la nada. Pero no lo logró ni podría lograrlo Heidegger se ha preocupado mucho de lo que el ser sea, pero no lo ha pensado, ni lo puede pensar, habiéndose alejado tanto del mundo de los entes, que ya no es fundamento, sino la pura y vacua

nada. Así es como los teólogos aniquilan a Dios cuando, en un empeño desmesurado de glorificarlo, lo reducen al «totalmente otro». Y así también viene a parar en nihilismo la filosofía de Nietzsche porque no sólo está más allá del bien y del mal, sino sencillamente más allá de todo. Y así también —nada hay nuevo bajo el sol de los filósofos— en la presocrática los «físicos» se convirtieron en «afísicos», como dice Aristóteles, por haber borrado de su ser lo múltiple.

b) Existencialismo francés

El existencialismo francés es más interesante como fenómeno literario que como manifestación filosófica. En él se pueden señalar dos direcciones, la atea, cuyo principal representante es Sartre, y la católica, cuyo exponente es G. Marcel.

Jean-Paul Sartre (1905), de suyo bohemio y escritor, quiso seguir la corriente de Heidegger, picó acá y allá con buen instinto lo que pensó que tendría más salida y logró efectivamente el prestigio que anhelaba, incluso como filósofo, aunque había pasado por alto lo esencial y no tardó en ser repudiado por Heidegger. Lo que todavía le faltaba fue a buscarlo a la Ilustración, haciendo con todo ello un negocio espléndido. También Sartre está contra la antigua metafísica de las esencias. Las esencias, en cuanto el hombre las refiere a sí mismo, significan una estandardización insatisfactoria. Mediante determinados esquemas, sólo sabe producir cosas. Al hombre, en cambio, no le precede ningún esquema, ninguna esencia como meta de su vida, como deber o como valor. Lo primero en su existencia, después de él mismo, se crea su propia esencia; el hombre, en efecto, debe ser libre. Pero Sartre toma esta libertad en forma tan absoluta, que el hombre en cuanto tal no

tiene nada que le esté prefijado y conforme a lo cual deba regirse, ni verdades, ni valores, ni mundo, ni Dios. Rodeado por la nada, se halla el hombre totalmente solo y abandonado, y su libertad no es ya para él un regalo, sino su perdición. Sartre habla, no obstante, de humanismo precisamente porque para él no existe ya sino el hombre, pero en realidad se trata de ese nihilismo que es capaz de negarlo todo, pero no de construir nada.

Para Gabriel Marcel (1877) vuelve a ocupar el primer plano la metafísica. Pero sabe por Kierkegaard, del que todos los filósofos existenciales, quién más quién menos, han tomado algo en préstamo, que en los conceptos de nuestro encuentro con el ser nos hallamos implicados nosotros mismos, que por tanto nuestra propia existencia condiciona de antemano toda nuestra acción. De ahí surge la problemática existencial. En cuanto el yo, enfrentándose con el ser en una

verdadera relación de tú y yo, siente verdaderamente deberes, se cierran las puertas a una existencia sin razón. Pero en cuanto el ser a su vez se experimenta como un misterio, recibe la existencia un nuevo impulso en su propia capacidad de ser. A pesar del misterio, la existencia no está absolutamente exenta de dirección ni es absolutamente libre. No sucede como en Sartre. En Marcel la antigua metafísica y el sentido moderno de la existencia se limitan y se estimulan recíprocamente en una verdadera síntesis.

5. Moderna filosofía del «*logos*»

El *logos*, que desde Heráclito hasta Hegel es uno de los principios decisivos de la filosofía occidental, mantiene todavía su puesto en la actual filosofía. Lo hemos podido notar con bastante

frecuencia: en la metafísica clásica, en la filosofía trascendental, en el idealismo. Vamos a mencionar aquí todavía un pensamiento que se sirve también de este nombre, pero en el que el *logos* no es ya razón del mundo ni pensamiento de Dios, hijo de Dios, automovimiento del espíritu o cosa parecida, sino que, habiendo perdido alma y vida, sólo tiene ya esquemas y sombras, a pesar de lo cual pretende ser un pensar más exacto que todo lo que se da como filosofía.

a) Logística

Kant aseguró que desde Aristóteles la lógica no había podido dar un paso más. Sin embargo, de entonces acá ha hecho tales progresos en la logística, que el terreno desbrozado es suficiente para ocupar una vida entera. Logística es puro formulismo y funcionalismo de los significados en

cuanto tales. De suyo, también la lógica había sido siempre formal, pero no sólo eso, y cuando era formal, lo era para practicarse en el manejo del concepto y sus asociaciones, que son los instrumentos del espíritu, con vistas al trato con los objetos y con las cosas mismas, que se habían de conocer con su ayuda. En la logística, en cambio, el «es» no se refiere ya al ser, sino que sólo expresa la pura relación sintáctica y por tanto no significa ya más que el «es» en una igualdad algebraica, Cálculo lógico, se dice en forma muy significativa. Mientras que en Leibniz, que es propiamente el inventor de la logística, el arte de la combinación (*ars combinatoria*) giraba en sus cálculos en torno a sí misma, pero como un todo debía todavía servir para captar la cosa, en la logística de la actualidad triunfa el formalismo intralógico. Pero ¿es verdad que todas nuestras aserciones han de ser de la índole puramente explicativa de una frase como ésta: Un metro tiene

cien centímetros? Es imposible que sea así. Pero si la logística no pretende considerar como conocimiento sin más su modo especial de operar, para sustituir quizás así a la metafísica y a la filosofía, si se contenta con aquello de que es capaz, habrá ciertamente que apreciarla y cultivarla como un arte elevado y utilizable en muchos sentidos. En su historia se destacan junto a Leibniz (en realidad habría también que mencionar al español Raimundo Lulio) muchas personalidades de gran renombre: G. Frege, L. Couturat, L. Wittgenstein, J. Lucasiewicz, A. N. Whitehead, B. Russell, H. Scholz y otros.

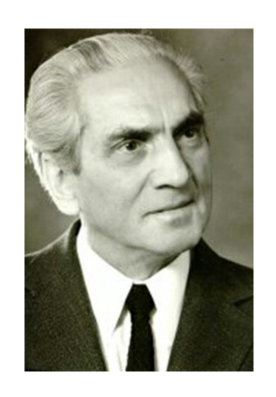
b) Positivismo lógico

La logística juega un gran papel en los círculos del neopositivismo con M. Schlick († 1936), O. Neurath († 1945), R. Carnap (1891), H.

Reichenbach (1891), A. J. Ayer (1910), G. Ryle (1900) y otros. Estos filósofos tratan de dar al viejo positivismo un sentido nuevo y mejor con la ayuda de un general funcionalismo lógico. Para ellos el antiguo positivismo está todavía demasiado próximo al ser. También el dato positivo era demasiado metafísico. Ahora se quiere ser totalmente antifilosófico aferrándose exclusivamente a investigaciones lógico-científicas, al análisis de los conceptos y del lenguaje con el fin de poder dar a los asertos filósofos en sentido inequívoco y verificable. Así, por ejemplo, un concepto no debiera ser otra cosa sino un signo inequívoco de objetos y de modalidades de objetos: un juicio, una expresión inequívoca de las relaciones que existen entre ellos. Esto solo es lo que constituye el conocimiento. Es evidente que este juego de ajedrez es muy poca cosa, comparado con lo que nosotros llamamos conocimiento. Sin embargo, en

esta tendencia se pretende explicar, en el espíritu del ajedrez lógico, incluso el sentido y la verificabilidad de frases. La primera regla es que una frase debe estar construida conforme a las reglas sintácticas del idioma. Se puede decir, por ejemplo: «El caballo come», pero no se puede decir: «come come». Por eso, dicen, carece de sentido una frase como ésta de Heidegger: *Das nichts nichtet* (= «La nada nadea», o algo por el estilo), puesto que, si bien la nada tiene forma de sustantivo, no es tal. Entre las reglas de la verificabilidad ocupa el primer lugar la siguiente: Se debe aducir un distintivo empírico del objeto de que se habla. Como sea que no es posible aplicar a Dios datos empíricos tales como el incondicionado, el fundamento del mundo, el que es en verdad, etc., todas estas palabras son sin sentido y los problemas de la metafísica son pseudoproblemas. Pero estos neopositivistas no se percatan de que, al hablar de lenguaje y de

sustantivo, se presuponen y se tratan problemas eminentemente filosóficos e incluso metafísicos y no sólo meras funciones lógicas, como tampoco los antiguos positivistas se daban cuenta de que su misma crítica de la metafísica era ya metafísica, no una metafísica consciente y refleja, pero sí una metafísica primitiva. La filosofía no es una técnica, sino una humanidad complexiva, pensante y con sentido de la responsabilidad en el trato con el mundo y con los hombres. Para esto se requiere el hombre entero existente. Y no sólo el hombre que vive sólo en la actualidad —pues quien sólo vive en la actualidad se pierde con ella—, sino el hombre de toda la historia, puesto que ésta se ha incorporado a la esencia misma del hombre y él mismo no se conoce si no conoce la historia, como tampoco se conoce si no conoce el mundo, el eterno interlocutor del lenguaje y de su sintaxis.



JOHANNES HIRSCHBERGER (Österberg / Mittelfranken, 1900 - Oberreifenberg, 1990). Cursó sus estudios en la Universidad de Múnich. Discípulo de Greyser, Becher y Grabmann, se doctoró en la misma Universidad tras haberse especializado en la filosofía cristiana de la Edad Media. En los seminarios de A. Rehm y E. Schwarz tuvo ocasión de familiarizarse con la disciplina filosófica más estricta y desarrollar originales trabajos de investigación sobre la

filosofía griega. Ejerció su docencia de Historia de la Filosofía, primero en Eichstätt, y posteriormente en la Universidad de Francfort.